المكتبة الثقافية
٢٤

الحب الإلهي
في التصوف الإسلامي

الدكتور محمد مصطفى حلمي

وزارة
الثقافة والإرشاد القومي
الإدارة العامة للثقافة

أول نوفمبر ١٩٦٠





صفحة كتب سياحية و أثرية و تاريخية على الفيس بوك

المكتبة الثقافية
٢٤

الأستاذ الدكتور
عبد العزيز برهام
رئيس قسم اللغة العربية
الأسبوع
الاسكندرية

الحب الإلهى
فى التصوف الإسلامى

الدكتور محمد مصطفى حلمى

وزارة
الثقافة والإرشاد القومى
الإدارة العامة للثقافة

أول نوفمبر ١٩٦٠

الناشر



بسم الله الرحمن الرحيم

« يأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » .

(قرآن كريم)

* * *

وعن مذهبي فى الحب مالى مذهبٌ
وإن مِلتُ يوما عنه فارقت مِلّتى
ولو خطرت لى فى سواك إرادة
على خاطرى سهوا قضيت بردّتى
لك الحكم فى أمرى فما شئت فاصنعى
فلم تك إلا فيك لا عنك رغبتى

(ابن الفارض)

إلى الذين يلتمسون نجوى السرائر ، وسلوى الضمائر ، ونور العقـــول ، وقوت القلوب .

محمد مصطفى حلمي

حب إلهى وحب نبوى

حبان تمكنا من نفوس أصحاب النفوس الزكية ، وتقسما قلوب أرباب القلوب النقية ، وأنطقا ألسنة أهل الأذواق الروحية من الصوفية ، بروائع من النظم ، وبدائع من النثر ، حتى أن الواحد من أولئك وهؤلاء لا يكاد ينفك عنه أحد هذين الحبين أو كلاهما فيما يصدر عنه من أقوال وأحوال وأفعال ، وما يتأثر به من مشاهد ومبادئ فياضة بأسمى معانى الجمال والجلال والكمال . وأحد هذين الحبين هو الحب الإلهى الذى يتخذ فيه المحب موضوع حبه من الذات الإلهية ، أو الحقيقة العلية ، ويتحدث فيه عن الحب المتبادل بين الله والإنسان ، أو بين الحق والخلق على حد تعبير الصوفية أنفسهم ، وثانيهما هو الحب النبوى الذى يتخذ فيه المحب موضوع حبه من النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، أو من النور المحمدى ، أو الحقيقة المحمدية التى هى عند الصوفية أسبق فى الوجود على كل موجود بصفة عامة ، وعلى وجود محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم بصفة خاصة .

ومن الصوفية من جمع بين هذين الحبين فى نظمه ونثره ،

فكانت آثاره الروحية مرآة يتجلى على صفحتها حبه الإلهى من ناحية ، وحبه النبوى من ناحية أخرى ، ومنهم من تخصص فى نظمه ونثره بأحد هذين الحبين دون الآخر ، فكان فيما خلف من آثار ذوقية هاتفاً بأناشيد الحب الإلهى ، أو شادياً بتغاريد الحب النبوى ، أو متحدثاً بلسان الحال عما يجده فى قلبه من نفحات هذا الحب أو ذاك .

والصوفية المسلمون الذين ملك عليهم قلوبهم الحب الإلهى ، أو الحب النبوى ، أو كلا الحبين جميعا ، قد اصطنعوا فيما صدر عنهم من آثار ، لا سيما ما كان من هذه الآثار نظماً ، أسلوبين مختلفين فى التعبير عما يجدون فى أنفسهم من فعل الحب ، ووصف ما يختلف على قلوبهم من انفعالات وعواطف ، وما ينكشف لسرائرهم من لطائف ومعارف : فهم يصطنعون تارة أسلوب العبارة والتصريح الذى يرسلونه إرسالا مطلقاً من كل قيد من قيود الرمز والإلغاز ، بحيث يتهيأ للقارئ أو السامع أن يتبين فى سهولة ويسر أن الحب ها هنا إنما هو حب إلهى ، وأن المحبوب الذى يتغنون حبه ، ويفتنون فى وصف جماله وكماله وجلاله ، إنما هو الذات الإلهية والحقيقة العلية ، أو يتبين لهذا السامع وذلك القارئ أن الحب ها هنا إنما هو حب نبوى ،

وأن المحبوب الذى يرتلون أناشيد حبه ، ويعددون أوصاف ذاته ، ويفيضون فى ذكر مناقبه ومآثره إنما هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، أو هو النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، وهم يصطنعون تارة أخرى أسلوب الإشارة والتلويح الذى يعمدون فيه إلى الإغراب والإغماض ، ويعولون فيه على المجازات والاستعارات والكنايات ، وما إلى هذا كله من ألوان الرمز الملغز ، الذى من شأنه أن يزيد الأمر خفاءاً ، فلا يكاد القارئ أو السامع يدرى ماذا وراء هذه الألفاظ ، التى صيغت على هذا الوجه من أوجه الصياغة فى هذا الضرب من الأسلوب ، وهل يعنى الناظم أو الناثر أن يقدم إلينا وصفاً لحاله فى طريق المحبة الإلهية ، وعرضاً لمذهبه فى هذه المحبة الإلهية ، وما يتفرع عليها من مسائل لها خطرها من النواحى النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية مما سأعرض له فى موضعه بعد ، أو هو يرمى إلى مدح الحضرة النبوية والذات المحمدية على وجه يطهرنا من خلاله على منزلة محمد صلى الله عليه وسلم بين الرسل والأنبياء ، وعلى القيمة الروحية لحقيقته الوجودية بين حقائق الموجودات ، وعلى غير هذه وتلك من المسائل التصوفية والفلسفية ، التى تتصل من قريب أو من بعيد بحقيقة محمد ونبوته عليه الصلاة والسلام .

رمز غزلي ورمز خمري



يقف الأمر عند هذا الحد من تشابه الحبين الإلهي والنبوى ، واختلاط موضوع كل منهما بموضوع الآخر ، ولكن هذا الاختلاط وذلك التشابه كثيراً ما يقع فى الشعر الصوفى بين كل من الحب الإلهى والحب النبوى من ناحية ، وبين الحب الإنسانى من ناحية أخرى ، وبين الحب الخمرى من ناحية ثالثة : ذلك بأن شعراء الصوفية من أصحاب الأذواق والمواجيد حين عبروا عن أذواقهم ومواجيدهم فى حبهم الإلهى أو النبوى ، قد التمسوا ألفاظهم وعباراتهم من معجم الشعر الغزلى والخمرى ، الذى خلفه المجبون من العذريين الذين تغنوا فى شعرهم الحب الأفلاطونى العفيف على نحو ما فعل مجنون ليلى ، وجميل بثينة ، وكثير عزة ، ومن المحققين الحسيين الذى تغنوا فى شعرهم الحب المادى على نحو ما فعل عمر ابن أبى ربيعة ، ومن الخمريين الذين تغنوا فى شعرهم الخمر على نحو ما فعل أبو نواس : فالحب والصبابة والغرام ، والعشق والشوق والهيام ، والأسى والجوى والقلى ، والشجو والحزن

والضنى ، والبكاء والنواح والأنين ، والفراق والبعاد والحنين، والقرب والبعد ، والوصل والصد ، والحب والمحبوبة والأحبة ، والواشي واللاحي ، واللائم والعاذل ، وما يتصل بهذا كله من أسماء المعشوقات كليلى وبثينة ، وسلمى وعزة ، والخمر أو المدامة ، وما يتصل بها من حان وألحانٍ ، ومن طاس وكأس ، ومن مجالس شراب وندمان ، ومن سكر ونشوة ودنان ، كل أولئك وكثير غيره من الألفاظ الغزلية والخمرية تجده منبثاً هنا وهناك فى روائع الشعر الصوفى الإسلامى فى الحب الإلهى والمديح النبوى ، وإن من شعراء الصوفية المسلمين من يسرف فى اصطناع هذه الألفاظ الغزلية والخمرية إلى حد بعيد ، على نحو ما فعل محيي الدين بن عربى ، وشرف الدين عمر بن الفارض فى العربية ، وجلال الدين الرومى ، وحافظ الشيرازى فى الفارسية ، حتى ليخيل لمن يقف على شعرهم ولم تكن نفسه قد صفت بعد من شهواتها ونزواتها ، أن هذه الألفاظ الخمرية وتلك الألفاظ الغزلية ، إن دلت على شئ ، فهى إنما تدل على حب إنسانى موضوعه هذه الغادة أو تلك ، كما تدل على أن الخمر أو المدامة التى توصف هنا إنما هى الخمر المادية المعروفة .

ومن هنا ذهب فريق من المتعصبين على التصوف والصوفية تعصبا قوامه سوء النية ، أو نقص الفطرة ، أو العجز عن فهم الحقائق الدقيقة والمعانى الرقيقة ، إلى الإرجاف بالصوفية ، والتشنيع عليهم ، والغض من القيم الروحية والمعانى الخفية التى تنطوى عليها الألفاظ والعبارات الغزلية والخمرية . وأما أن هذه الألفاظ والعبارات الغزلية والخمرية رموز وإشارات ، وكنايات ومجازات ، فذلك مالا تفهمه عقول المتعصبين ، ولا تسيغه أذواق المتعسفين ، لأن أولئك وهؤلاء غارقون فى بحار المادية ، مغرقون فى ظلمات الحياة الحسية ، محجوبون عن إدراك الأسرار التى يخفيها ظاهر الألفاظ اللغوية .

ومن هنـــا أيضاً ذهب فريق من المستشرقين المسرفين أو المتعسفين ،أو المتعصبين، فى فهم الشعر الصوفى الإسلامى الذى تشيع فيه الألفاظ الغزلية والخمرية ، مذهبا هو أبعد ما يكون عن الفهم المستقيم ، والحكم السليم ، وما ينبغى أن يتجرد منه الباحث المحقق والدارس المنصف من دوافع التعصب ونوازع الهوى : فمن هذا القبيل مثلا ما زعمه «كليمان هوار» المستشرق الفرنسى فى حكمه على ابن الفارض من أن هذا الشاعر الصوفى كان شاعرا خمريا ، أحب الخمر المعصورة من الكروم حبا عنيفا ،

وما زعمه غير «هوار» من المستشرقين من أن الصوفية قوم متهالكون على الشهوات الحسية، واللذات العملية. على أن الرامزين من الصوفية المسلمين بالغزليات والخمريات لم يعدموا من فهمهم وأنصفهم وذاق أذواقهم من المستشرقين: فهذا هو «رينولد نيكلسون» المستشرق الإنجليزى قد نعى على المخطئين من النقاد الأوربيين الذين يذهبون مذهب «هوار»، فقال فى موضع من كتابه (الصوفية فى الإسلام): «.... وكثيرا ما أخطأ النقاد من الأوربيين، حتى إن أحدهم ليسم الآن خمريات الصوفية بأنها تستلهم الخمر على وجه ما، وأغلب وأقوى ما يدفعها هو دوافع الشهوة البهيمية، واتهام الصوفية جميعاً بهذه التهمة كاذب أصالة، ولا يجازف بذلك القول عاقل درس مؤلفاتهم ....»؛ وقال فى موضع آخر من الكتاب نفسه: «... ويلاحظ الأستاذ «إنجه» أن الصوفية يبدون — وهم أسيويون أصدق ما يكون الأسيويون — وقد حاولوا أن يضفوا صبغة رمزية قدسية على الإمعان فى شهواتهم؛ ولست فى حاجة إلى أن أدلل — من جديد — على أن رأيا كهذا عن الصوفية الخالصة إنما هو رأى فاسد خاطئ».

على أن كثيراً من عامة المسلمين، ومن خاصة الفقهاء ورجال

الدين ، كانوا أسبق من المستشرقين المتعصبين إلى فهم الغزليات والخمريات - التى استعان بها شعراء الصوفية على تصوير أذواقهم ومواجيدهم ، والتعبير عن أحوالهم فى حبهم - فهما يبعدها عن الحقائق التى قصد أصحابها إليها ، فكان ما كان من اتهام هؤلاء الخاصة ، وأولئك العامة للصوفية بالفسق والإباحة تارة ، ورميهم إياهم بالزيغ والضلال والكفر والزندقة أطوارا ، ومن هذا القبيل ما وقع فى حق محي الدين بن عربى ، إذ ثار به وشنع عليه كل من العامة ورجال الدين عندما وقفوا على ما نظمه من شعر فى حبه الإلهى الذى يعد ديوانه (ترجمان الأشواق) أصدق مرآة له ؛ ومن أجل هذا وجد ابن عربى نفسه مضطرا إلى أن يضع بنفسه شرحا لديوانه هذا ، يبين فيه أغراضه ومراميه ، ويكشف فيه للعامة والخاصة عن حقيقة ألفاظه ومعانيه ، وهو ما سماه (الذخائر والأعلاق من شرح ترجمان الأشواق) .

وليس أدل على أن ابن عربى لم يقصد بالألفاظ الغزلية الكثيرة التى ترددت فى (ترجمان الأشواق) ظاهر مدلولاتها ، من أنه فى مقدمة شرحه لهذا الديوان قد دعا الله أن يعصم قارئه من أن يسبق خاطره إلى مالا يليق بالنفوس الأبية ، والهمم العلية ، المتعلقة بالأمور السماوية ؛ وليس أدل عليه أيضاً من أن

ابن عربي نفسه قد طلب إلى قارئ ديوانه أن ينصرف عن ظاهر الألفاظ الغزلية ، وأن يقبل على ما وراء هذا الظاهر من المعانى الخفية ، التى هى أبعد ما تكون عن عالم الحس وما فيه من المظاهر الدنيا ، وأدنى ما تكون إلى عالم الروح وما يشتمل عليه من الحقائق العليا وذلك على الوجه الذى يفصح عنه ويدعو إليه فى قوله :

كل ما أذكره مما جرى ذكره ، أو مثله أن تفهما
منه أسرار وأنوار جلت أو علت جاء بها رب السما
لفؤادى أو فؤاد من له مثل مالى من شروط العلما
صفة قدسية علوية أعلمت أن لصدق قدما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما

وعلى هذا النحو من اصطناع الرمز الغزلى الذى آثره ابن عربي ، درج كثير من الصوفية المسلمين بصفة عامة ، ومن شعراء العرب الهاتفين بالحب الإلهى بصفة خاصة ، ومن شعراء الفرس المتغنين بهذا الحب الإلهى بصفة أخص ، وزاد فريق من أولئك وهؤلاء على الرمز الغزلى رمزاً آخر خمرياً، يصطنعون فيه ألفاظ الخمريين وما يتصل بها من أحوال السكر والصحو ، والنشوة والإفاقة :

فابن الفارض سلطان العاشقين ، وإمام المحبين فى الحب الإلهى بين شعراء العرب من أصحاب الذوق الصوفى والوجد الروحى ، قد شاع فى ديوانه كله بصفة عامة ، وفى قصيدتيه الصوفيتين الرائعتين التائية الكبرى التى تعرف باسم (نظم السلوك) ، والميمية التى تعرف باسم (الخمرية) بصفة خاصة ، كل من الرمز الغزلى والرمز الخمرى ، ويكاد الرمزان عنده يتلازمان فى هاتين القصيدتين ، بل يكاد أحدهما أن يختلط بالآخر حتى ليصعب على القارىء أو السامع أن يتبين أهذا الذى يقرأ أو يسمع شعر غزلى فى وصف المحبوبة . التى يرمز إليها الشاعر بليلى أو سلمى أو بغير ليلى وسلمى من الأسماء والألفاظ التى يكنى بها عن محبوبته ، أم أن هذا الذى يقرأ أو يسمع شعر خمرى فى وصف الخمر أو المدامة التى يرمز بها الشاعر المحب إلى حبه ، ويرمز بآثارها فى نفس شاربها إلى ما يحدثه الحب الإلهى فى نفس المحب من أحوال ، وما يحمله له من تباريح وأهوال . وحسبي أن أذكر على سبيل المثال مطلع قصيدته التائية الكبرى حيث يقول :

(١) سقتنى حميا الحب راحة مقلتى
وكأسى محيا من عن الحسن جلت

(٢) فأوهمت صحبي ان شرب شرابهم
به سر سرى فى انتشائى بنظرة
(٣) وبالحدق استغنيت عن قدحى ومن
شمائلها لا من شمولى نشوتى
(٤) ففى حان سكرى حان شكرى لفتية
بهم تم لى كتم الهوى مع شهرتى
(٥) ولما انقضى صحوى تقاضيت وصلها
ولم يغشنى فى بسطها قبض خشية

ومطلع قصيدته الميمية حيث يقول :

(١) شربنا على ذكر الحبيب مدامة
سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
(٢) لها البدر كأس وهى شمس يديرها
هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم
(٣) ولولا شذاها ما اهتديت لحانها
ولولا سناها ما تصورها الوهم

على أن ابن الفارض وإن لم يشرح ديوانه بنفسه على نحو ما فعل ابن عربى للإبانة عن مدلولات الرموز الغزلية والخمرية ، فهو قد أظهرنا من ناحية على أنه قد اصطنع التلويح ، وآثره على

التصريح بحيث جعل من ذلك التلويح أسلوبا يخاطب به الذائق الواجد من الحب الإلهي مثل ما يذوق وما يجد ، كما أنه آثر الإشارة على العبارة؛لما تمتاز به الإشارة من اللطافة والرقة والدقة التي تجعلها أكثر اتساعا للحقائق الروحية ، والدقائق العلية من العبارة ، فإن هذه لكثافتها والمادية ما تدل عليه لا تسعف ولا تغنى في التعبير عن هذه الدقائق العلية ، وتلك الحقائق الروحية ؛ وفضلا عن هذا فإن التلويح سبيل إلى كتمان الأسرار الإلهية ، وصيانتها ضنا بها عن أن يبيحها الواقف عليها ، والذائق لها لمن ليس من أهلها ولا خليقا بها ، وذلك كله على الوجه الذى يشير إليه في هذين البيتين من تائيته الكبرى حيث يقول :

٣٩٥ وعنى بالتلويح يفهم ذائق
غنى عن التصريح للمتعنت

٣٩٦ بها لم يبح من لم يبح دمه وفى الـ
إشارة معنى ما العبارة حدت

وهو قد أتيح له من ناحية أخرى طائفة صالحة من الشراح الذين أحبوا حبه ، وكابدوا وجده ، وذاقوا ذوقه من أمثال سعيد الدين الفرغانى ، وعبد الرزاق القاشانى ، وعبد الغنى النابلسى ، قد عكفوا على ديوانه فأوسعوه شرحا وتأويلا ،

وكشفوا عن معانى الرموز والإشارات التى احتجبت وراء الألفاظ والعبارات ، فإذا هم يبينون أن ما يذكره ابن الفارض فى ديوانه ، من رموز غزلية وخمرية ، إنما يعنى به الحقيقة الإلهية من حيث تجلياتها وتعيناتها ، لا هذه التعينات ذاتها ، ولا تلك التجليات عينها .

فإذا تركنا الشعر العربى فى الحب الإلهى ، وما فيه من رمز غزلى وخمرى ، ووقفنا عند الشعر الفارسى الصوفى ألفيناه أحفل وأغنى ما يكون بذلك الرمز الغزلى والخمرى ، ويكفى للإبانة عن ذلك أن أعرض عليك فى هذا المقام مقتطفات مقتبسة من شاعرين صوفيين فارسيين ، لعلهما أجل شعراء صوفية الفرس المغردين فى روضة الذوق الروحى ، على أيكة الحب الإلهى ، وأعنى بهذين الشاعرين جلال الدين الرومى وحافظ الشيرازى : فقد قال جلال الدين الرومى [١] :

الله ساقينا والله خمرنا والله يعلم أى حب حبنا

وقال أيضاً :

« جاء حبيبى ، قمراً لم تر السماء ، ولن ترى ، له مثيلا ،

---

(١) ر . ا . نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ، ص ١٠٢ — ١٠٤ ، الترجمة العربية للأستاذ نور الدين شريبة .

يقظان أو حالما . متوجا بشعاع خالد ، لا يثنيه سيل أى سيل » .

* * *

« فى دن حبك يارب ، غسلت روحى .
وحطمت جسدى ، دار التراب » .

* * *

« وحين بدأ قلبي وحيدا صحبته برب الكرم ،
أشعلت الخمر صدرى ، وملأت نوابضى » .

* * *

« فلما امتلأت عيناى بصورته ، صاح من باطنى صوت :
حسنا فعلت ، يارب الخمر والكأس الدائمة » .

* * *

وقال حافظ الشيرازى [1] :

تعال ... ! الكأس ناولنى ، بعرف الورد أحسوها
سقوف الكون حطمها ، وأنشىء عالما آخر
فإن شاءوا دمى ثأرا لإرهابى وتخويفى
طلبت الساقى الشادى لقهر القاتل الغادر

---

(١) أغانى شيراز ، أو ، غزليات حافظ ، حـ ٢ ، ص ٢٢٥ ، الترجمة العربية للزميل الصديق الدكتور ابراهيم أمين الشواربى .

فدعنى واملأ الأقداح من خمر مروقة
ودعنى وانثر الأعـواد فوق الجمر العاطر
وأمسك ... أيها الشادى .. ابرأس العود واطربنى
فإنى راقص تيهـا ورأسى بالمنى دائر
ويأمر الصبـا خذنى ، إلى أحضان محبوبى
لـكى ألقـاه فى يمن بذاك المنزل العـامر
ويرضى بالحجى فرد ... ويشقى بالنهى فرد
فدعنى أهمل الدنيـا لشأن الخالق القـادر
وتابعنى إلى دار بهـا حانوت خمـار
ففيها جنـة المأوى ونهر الـكوثر الزاهر
فقول الشعر لا يغنى ... فدع « شيراز » واتبعنى
إلى بلد به الحسنى لأمر الشعر والشـاعر

ولعل المتأمل فى هذه المقتطفات المقتبسة من شعر جلال الدين الرومى وحافظ الشيرازى ، يلاحظ أنها فياضة بالرمز الغزلى ، مفعمة بالرمز الخمرى ، وأن القرائن والمناسبات ، والدلائل والملابسات كل أولئك إذا أضيف بعضه إلى بعض ، وفهم بعضه فى ضوء بعض ، واستعين به كله على فهم ما يرمى إليه هذا الشاعر أو ذاك ، كان من غير شك عونا صادقا على أن تتبين لنا

من خلال هذه الرموز الغزلية والخمرية أشرف المعارف ، وألطف العوارف ، التي إن دلت على شيء فهي إنما تدل - كما يقول ابن عربي - على أنوار إلهية ، وأسرار روحانية ، وعلوم عقلية ، وتنبيهات شرعية ؛ والتي إذا أردنا أن نفسر إيثار صوفية الحب الإلهي سواء من العرب أو الفرس التعبير عنها رمزا وإيماء ، لم نجد خيرا ولا أكثر ملاءمة لطبيعة الأشياء وطبيعة النفس الإنسانية ، من تفسير ابن عربي لأذواقه ومواجيده في الحب الإلهي الذي يشاركه في التغني به من ذكرت لك من شعراء الحب الإلهي ، ومن لم أذكر من الصوفية العرب والفرس وغيرهم ممن جعلوا العبارة عن الحقائق والدقائق ، وعن العوارف والمعارف ، بلسان الغزل والتشبيب : فقد استمد ابن عربي تفسيره من طبيعة النفوس الإنسانية ، وذلك إذ رأى أن هذه النفوس أكثر ما تكون تعشقا للألفاظ والعبارات الغزلية ، وأن ذلك أمر تتوافر معه الدواعي النفسية ، التي تجعل النفوس الإنسانية أكثر إقبالا على ما يقرأ أو يسمع أصحابها ، وأشد قبولا له ، وأخذا به ، وإصغاء إليه .

على أن أسلوب الغزل والتشبيب الذي اصطنعه المحبون الإلهيون ، وإن كان محببا إلى النفس الإنسانية محببا لها في الذات

الإلهية ، إلا أن هذا الدافع النفسي لم يكن هو وحده الذى دفع الصوفية إلى إيثار ذلك الأسلوب الرمزى بما فيه من ألفاظ غزلية وخمرية ؛ بل إن هناك دوافع أخرى منها ما هو نفسى ؛ ومنها ما هو موضوعى يتصل بموضوع المعارف ، ونوع الحقائق التى تدور عليها علوم الصوفية ، وهذه الدوافع الأخرى هى التى كشف عنها المؤلفون الصوفيون من أصحاب الكتب والرسائل أمثال الكلاباذى مؤلف (التعرف لمذهب أهل التصوف) ، والطوسى مؤلف (اللمع فى التصوف) ، والهجويرى مؤلف (كشف المحجوب) ، والقشيرى مؤلف (الرسالة) ، وقد أجملها هذا الأخير فى مستهل الباب الذى عقده من رسالته للكلام على مصطلحات الصوفية وذلك إذ يقول : « وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم ، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإخفاء والستر على من باينهم فى طريقهم ؛ لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب ، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هى معان أودعها الله قلوب قوم ، واستخلص لحقائقها أسرار قوم» .

تراث روحي

لعل أظهر ما يظهر للمتأمل في التراث الروحي الذي خلفه الصوفية المحققون تعبيراً عن ذوات أنفسهم في طريق الحب الإلهي ، أو خلفه المؤلفون الصوفيون تصويراً لأحوال أولئك الصوفية ومذاهبهم في ذلك الحب الإلهي ، هو أن الصوفية والمؤلفين قد تعددت أساليبهم في التعبير ، وتنوعت طرائقهم في التصوير ، فمن نثر إلى شعر إلى قصص ، ومن هذا كله ما هو مرسل صريح العبارة واضح الدلالة بين الموضوع والغاية ، ومنه ما هو رمزي ملغز ، وغامض مبهم ، قد صيغ صياغة خاصة غلب عليها الإغراب في اللفظ ، والإبعاد في الخيال ، والإغراق في الوصف المسرف ، والشطح المتطرف الذي كثيراً ما يؤدي إلى الخلط والاضطراب من ناحية ، وإلى إساءة الفهم والحكم من ناحية أخرى .

ومن قبيل الآثار التي اصطنع فيها النثر المرسل أو الملغز ، والشعر المصرح أو الملوح ، تلك الأقوال أو الأشعار التي نجدها في الحب الإلهي لكل من رابعة العدوية ، وذي النون المصري ، ومعروف الكرخي ، ويحيي بن معاذ الرازي ، والحارث بن أسد

المحاسبي وأبي يزيد البسطامى ، وأبي القاسم الجنيد وأبي بكر الشبلى وعلى بن الموفق والحسين بن منصور الحلاج وأبي حامد الغزالى ومحي الدين بن عربي وشرف الدين عمر بن الفارض وشهاب الدين يحيي السهروردى وقطب الدين عبد الحق ابن سبعين وأبي الحسن الشاذلى وأبي العباس المرسى وابن عطاء الله السكندرى وعبد الكريم الجيلى وعبد الغنى النابلسى وعبد الرزاق القاشانى ، وفريد الدين العطار وجلال الدين الرومى وحافظ الشيرازى ، وكثير غيرهم من الناثرين والناظمين والمؤلفين وكتاب التراجم والطبقات من المتقدمين والمتأخرين فما من واحد من أولئك أو من هؤلاء إلا ونجد له فى الحب الإلهى المقالة أو المقالات المنثورة ، والبيت أو الأبيات المنظومة ، إذا لم نجد له الكتاب المؤلف والديوان المصنف .

ومن قبيل الآثار التى اصطنع فيها أسلوب القصص والحوار ، الذى يغرق كثيراً أو قليلا فى الرمز والخيال ، ما يروى من روايات ، وما يحكى من حكايات ، عن أحوال المحبين والمحبات ، من اصحاب الرياضات والمجاهدات ، الذين أفاضت فى وصف احوالهم ،وذكر أقوالهم كتب السير والطبقات ، على نحو ما نجده

فى كتاب (اللمع فى التصوف) للطوسى، وكتاب (قوت القلوب) لأبى طالب المكى، وكتاب (كشف المحجوب) للهجويرى، وكتاب (الطبقات الكبرى) للشعرانى، وكتاب (إحياء علوم الدين) للغزالى، وكتاب (الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية) للمناوى، وفى غير هذه الكتب من المصنفات التى تخصصت بذكر أخبار المحبين، ووصف أحوال العاشقين، على نحو ما نجده فى كتاب (مصارع العشاق) لأبى محمد جعفر ابن أحمد بن الحسين السراج، وفى كتاب (تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق) لداود الأنطاكى، إلى غير هذا كله من القصص الذى نجده منبثاً هنا وهناك فى كثير من الآثار المنثورة والمنظومة، التى خلفها صوفية الفرس من أمثال فريد الدين العطار، وجلال الدين الرومى، وحافظ الشيرازى، وكثير غير أولئك وهؤلاء ممن تركوا فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة، وفى تاريخ الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى بصفة خاصة، صفحات مشرقة، ونفحات صادقة.

وليس من شك فى أن هذا التراث الروحى الذى ألفه الصوفية المسلمون من النثر والنظم والقصص، وأودعوه أذواقهم واحوالهم، وأسرارهم وأنوارهم، ومكابداتهم ومجاهداتهم،

هو خير المنابع التى تستق منها الفلسفة الروحية الإسلامية الخالصة ، وماتنطوى عليه هذه الفلسفة من المعانى النفسية والميتافيزيقية والخلقية والاجتماعية ، التي إذا حققها الإنسان فى صلته بربه من ناحية ، وفى صلته بأشباهه من ناحية أخرى ، فقد حقق المثل الأعلى الذى تطمح إلى تحقيقه الإنسانية بأدق معانيها ، وفى أسمى غاياتها ومراميها ؛ وليس من شك أيضاً فى أن هذه المعانى كلها إنما تكون أصدق ما تكون ، وأقرب ما تكون حصولا عليها وتناولا لها ، وفهما لمقاصد أصحابها منها ومذاهبهم فيها ، إذا كان المرجع أو المراجع فى هذا كله ما ألفه الصوفية من كتب ، وما أنشأه شعراؤهم من قصائد ؛ ويأتى فى المرتبة الثانية من هذه المراجع ، ما وضعه الشراح من شروح على الكتب والرسائل التى ألفهـا وصنفها الصوفية ، وعلى الدواوين التى نظمها شعراؤهم ، ثم يأتى بعد ذلك فى المرتبة الثالثة ما يقصه علينا المؤلفون الآخرون ، صوفية كانوا أو غير صوفية ، من القصص الذى يروى أخباراً ، ويتضمن مذاهب وآثارا ، ويصور نفوسا وقلوبا وأرواحاً ، ويقدم فى ثناياه عبر هذا كله دوافع ونوازع ، وبدائع وروائع ، مما له خطره فى تقويم الحياة الروحية التى آثر أن يحياها الصوفية المسلمون ،

وآثروا أن يقضوها متبتلين إلى الله تبتيلا ، ومرتلين أناشيد حبه ترتيلا ، ومسبحين بجماله وكماله وجلاله بكرة وأصيلا .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلابد من وقفات عند بعض هذا التراث الروحى من الآثار المنثورة والمنظومة والقصصية ، التى هى من المحبين الإلهيين بمثابة المرآة الصافية الصادقة ، التى تتجلى على صفحتها معانى حبهم الإلهى ، ودواعى نفوسهم إليه ، ومنازع قلوبهم فيه ، ومبادئ الحياة الروحية والعملية التى استمدوها منه ، وأقاموها عليه . وحسبنا من هذه الوقفات ما يكفى لأن نتصفح من خلاله بعض الصفحات ، ونستروح فى ثناياه بعض النفحات ، ولعلنا أن نجد فى هذه النفحات وتلك الصفحات ما وجد أصحابها فيها من نجوى النفوس الزكية ، وما أصابوا فيها من سلوى القلوب النقية .

تعريفات الحب وألوانه

حفلت كتب الصوفية ورسائلهم بذكر كثير من التعريفات التى أراد بها أصحابها أن يحددوا ماهية الحب ، ويكشفوا عن طبيعته فى معانيه العامة الإنسانية من ناحية ، وفى معانيه الخاصة الإلهية من ناحية أخرى . وهذه التعريفات على كثرتها وتعدد أصحابها ، تكاد تتفق فى مؤداها ومرماها ، وفى الصبغة الروحية التى اصطبغت بها ، وفى الطابع الذوقى الذى هو حظ مشترك بينها : ذلك بأن هذه التعريفات ، سواء ما كان منها حدًّا للحب ، أو وصفاً لحال المحب فى هذا الحب ، إنما تظهرنا على أن مايعنيه الصوفية من هذا التعريف أو ذاك ، هو أن يأخذ الإنسان نفسه بالتصفية ، وقلبه بالتنقية ، وأن يتخلى عن الصفات المذمومة ، ويتحلى بالصفات المحمودة ، بحيث ينكشف عن عين قلبه حجاب الحس ، وينفتح من دون قلبه باب القدس ، فإذا هو يرى مالا عين رأت ، ويسمع مالا أذن سمعت ، ويذوق من الحقائق والدقائق والرقائق مالا يخطر على قلب بشر ؛ وإنما يصبح الإنسان كذلك لأنه يحب الله ، فهو

يحيا فى ظله ، وينهل من فضله ، وهو لا يصدر إلا عنه ، ولا يرد أى شىء إلا إليه ، ولا يستمد أى عون إلا منه ، الذات الإلهية عنده هى المنبع الأسمى لكل ما فى الوجود من آيات الحق والجمال ، وهى المورد الأسنى لكل ما فى الكون من دلالات الخير والكمال . وها هو ذا أبو القاسم الجنيد قد وصف حال المحب فى المحبة ، وصفا ليس فى حقيقته إلا تعريفا للمحب يمكن أن يستخلص منه تعريف للحب ، وذلك على الوجه الذى نتبينه من قوله : « عبد ذاهب عن نفسه ، متصل بذكر ربه ، قائم بأداء حقوقه ، ناظر إليه بقلبه ، أحرق قلبه أنوار هويته ، وصفا شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار عن أستار غيبه : فإن تكلم فبالله ، وإن نطق فعن الله ، وإن تحرك فبأمر الله ، وإن سكن فمع الله ، فهو بالله ولله ومع الله » . وقد تحدث الحلاج عن حقيقة المحبة فقال : « حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك » . وأبان أبو يعقوب السوسى عن الشرط الذى تصح به المحبة فقال : « لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة » .

وإذا كان ذلك كذلك ، فما عسى أن تكون هذه المحبة التى تحدث أبو يعقوب السوسى عن الشرط الذى به تصح

وتحدث الحلاج عن حقيقتها ، ووصف الجنيد حال المحب فيها ؟
الحق أن الصوفية المسلمين قد أجابوا على هذا بتعريفات عدة
المحبة ، مفعمة بأدق وأرق المعانى النفسية ، فياضة بأسمى وأرقى
المبادئ الخلقية ، منطوية على دوافع ونوازع لها خطرها من
الناحية الميتافيزيقية :

فالمحبة عند بعض الصوفية هى : الميل الدائم بالقلب الهائم ،
وهى عند بعضهم الآخر إيثار المحبوب على جميع المصحوب ؛
وهى تارة محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته ، وتارة أخرى
مواطأة القلب لمرادات الرب . والمتأمل فى هذه التعريفات
يلاحظ ما ينطوى عليه تعريف المحبة بأنها الميل الدائم من المعنى
النفسى ، وتعريفها بأنها إيثار المحبوب من المعنى الخلقى ، وتعريفها
بأنها محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته من ناحية ،
ومواطأة القلب لمرادات الرب من ناحية أخرى من المعنى
الميتافيزيقى .

وثمة تعريفات أخرى للمحبة وردت على ألسنة أصحابها من
كبار الصوفية المتقدمين والمتأخرين ، وكلها شواهد صدق وأدلة
حق على أن الصوفية المسلمين ليسوا أصحاب وجد وذوق فحسب ،
ولا هم أرباب شطح وجذب فحسب ، وإنما هم أولاً وأخيراً

فلاسفة روحيون يفلسفون حول النفس الإنسانية فيحللون ويعللون ويؤولون ، ومن خلال هذا كله يستخلصون العناصر النفسية والخلقية والميتافيزيقية ، التي تشتمل عليها النفس الإنسانية في صلتها بذات نفسها ، وبذوات شبيهاتها ، وبذات ربها ، والتي ليست تعريفات المحبة الإلهية عندهم إلا صورة من صور التعبير المجمل عنها ، والإشارة الموجزة إليها .

ومن قبيل هذه التعريفات التي يكشف أو يطوى كل منها ناحية من نواحي النفس الإنسانية ، التعريفات التالية :

١ — الحب معانقة الطاعة ، ومباينة المخالفة . (سهل ابن عبد الله التسترى)

٢ — المحبة دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب . (أبو القاسم الجنيد)

٣ — حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت ، فلا يبقى لك منك شيء . (أبو عبد الله القرشى)

٤ — المحبة أن تغار على المحبوب أن يحبه مثلك . (أبو بكر الشبلى)

٥ — المحبة أغصان تغرس في القلب ، فتثمر على قدر القبول . (ابن عطاء)

ولعله قد ضمن المعانى التى ينطوى عليها تعريفه للمحبة فيما كان ينشد من الأبيات الثلاثة التالية :

غرست لأهل الحب غصنا من الهوى
ولم يك يدرى ما الهوى أحـد قبلى
فأورق أغصـانا وأينـع صبوة
وأعقب لى مرا من الثمر المحـلى
وكل جميـع العـاشقين هواهم
إذا نسبوه كان من ذلك الأصل

٦ ـ حقيقة المحبة أن ينسى العبد حظه من الله عز وجل ، وينسى حوائجه إليه . (أبو يعقوب السوسى)

٧ ـ المحبة ميلك إلى الشيء بكليتك ، ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك ، ثم موافقتك له سرا وجهرا ، ثم علمك بتقصيرك فى حبه . (الحارث المحاسبي) .

٨ ـ المحبة هتك الأستار ، وكشف الأسرار . (أبو الحسين النورى)

٩ ـ المحبة لذة فى المخلوق ، واستهلاك فى الخـالق . (أبو عبد الله النباجى)

وهذه التعريفات وكثير غيرها مما يذكره المؤلفون الصوفيون ، ويضيق المقام عن الإفاضة فى ذكره وتحليله هنا ، تظهرنا على أن الفكرة الرئيسية المشتركة بينها ، والمحور الأساسى الذى تدور عليه ، والغرض الأسمى الذى ترمى إليه ، هو فناء الإنسان عن نفسه ، وإنكاره لذاته ، وبقاؤه فى ربه ، وإثباته لربه ، بمعنى أن يتجرد عن شهوات الحس ، ويخلص من نزوات النفس ، ويقبل بكنه همته على الله ، ويعرض عن كل ما سوى الله ، فكل أولئك معان ينبغى أن يحققها المحب الإلهى ، وأن يتحقق بها حتى تصح محبته ويصبح محبًّا لله على الحقيقة .

على أن المحب الإلهى لكى يكون محباً صادق الحب ، خليقا بأن يظفر من محبوبه الحقيق بمتعة الوصل وبهجة القرب ، فلا بد له من أن يقدم بين يدى حبه طائفة من الرياضات والمجاهدات ، ومن أن يختلف على نفسه جملة من الأحوال والمقامات ، حتى إذا بلغ من هذه وتلك المبلغ الذى يحقق له كمال العلم وكمال العمل ، وصل عند ذاك إلى أرقى الأحوال وأسمى المقامات وهو المحبة . وهذا يعنى بعبارة أخرى أوضح وأجلى أن الحب الإلهى الذى يتخذ المحب فيه موضوعه من ذات الله ، قد نظر إليه بعض الصوفية على أنه حال من الأحوال التى يوردها

الله على قلب عبده المؤمن به المحب له، ونظر إليه بعضهم الآخر، على أنه مقام من المقامات التى يعمل العبد فيها عمله، ويعمل فيها إرادته وجهده، فالحب الإلهى هنا ثمرة من ثمرات بذل المجهود، على حين أنه هنالك نفحة من نفحات عين الجود.

وليس هذا شأن الحب وحده بين الأحوال والمقامات، وإنما هو شأن كثير غيره مما يعد حالا عند بعض الصوفية، ويعد مقاما عند بعضهم الآخر. ويكفى أن أشير هنا إلى سلسلة المقامات وترتيبها عند أبى طالب المكى مؤلف (قوت القلوب)، لنتبين أن ما يسلكه فى سلك المقامات قد يسلكه غيره فى سلك الأحوال، وقد نرى نحن فيه أن طبيعته وأكثر ما يلائم هذه الطبيعة، هو أن يكون من الأحوال لا من المقامات: فصاحب (قوت القلوب) يعدد المقامات ويرتبها على أنها التوبة، والصبر، والشكر، والرجاء، والخوف، والزهد، والتوكل، والرضا، والمحبة؛ وابن الفارض ينظر إلى المحبة لا على أنها حال موهوبة للعبد، ولا دخل فيها لإرادته وكسبه فحسب، ولكنه ينظر إليها ويتحدث عنها على أنها حال قديمة قامت بنفسها ومنحتها روحه قبل أن تتصل ببدنه، وذلك على الوجه الذى يظهرنا عليه فى قوله مخاطبا محبوبته الحقيقية وهى الذات العلية:

٤١ وبعد لحالى فيك قامت بنفسها
وبيتى فى سبق روحى بنيق

وفى قوله متحدثا عن حبه الذى يعبر عنه بولاها ، أى بولائه لمحبوبته الحقيقية :

١٥٦ منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن
بدت عند أخذ العهد فى أوليتى
فنلت ولاها لا بسمع وناظر
ولا باكتساب واجتلاب جبلة
١٥٨ وهمت بها فى عالم الأمر حيث لا
ظهور وكانت نشوتى قبل نشأتى

وإذا كان الحال ، عند الصوفية وهم فى الأخص أرباب أحوال ، معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط ومن هيبة أو أنس ، وكانت الأحوال على حد تعبيرهم مواهب والمقامات مكاسب ، وكان ابن الفارض قد منح حبه الإلهى فى حياته الأولى التى كان يحياها بروحه فى العالم العلوى أو فى عالم الأمر قبل أن تسكون للزمان تعينات محدودة ، وأوقات ممدودة ، ولم ينل هذا الحب الإلهى أو يكتسبه عن طريق حاسة من الحواس ، ولا بوسيلة من

الوسائل التى تصطنع عند بذل المجهود كما هو الشأن فيما يمر به السالك من المقامات ، فقد تبين إذاً أن المحبة التى عدها أبو طالب آخر المقامات ، قد عدها ابن الفارض أول الأحوال ، بل أسبقها وأقدمها . ويتبين هذا المعنى على وجه أوضح وأجلى إذا لاحظنا ما يذكره القشيرى فى رسالته عن أستاذه أبى على الدقاق من أنه قال عن المحبة إنها حالة شريفة شهد الحق سبحانه وتعالى بها للعبد ، وإن الحق سبحانه أخبر عن محبته للعبد ، وإن الحق سبحانه يوصف بأنه يحب العبد ، وإن العبد يوصف بأنه يحب الحق سبحانه .

وهكذا يمكن أن يقال : إن الحب الإلهى يصح أن يطلق على حبين ، أحدهما حب الله للإنسان ، وثانيهما حب الإنسان لله : فأما حب الله للإنسان فهو إرادته لإنعام مخصوص عليه كالقربة والأحوال العلية ، أو هو مدحه له وثناؤه عليه بالجميل ، أو هو صفة من صفات فعل الله عز وجل ، وإحسان مخصوص يلقى الله العبد به وحالة مخصوصة يرقيه إليها ؛ وأما حب الإنسان لله فهو حالة يجدها العبد من قلبه تلطف عن العبارة ، وقد تغلب عليه هذه الحالة فتحمله على تعظيم محبوبه وتقديسه ، وإيثاره له ، ورضاه عنه ، وقلقه عليه ، وشوقه إليه ، وأنسه به ، وطول

التغنى بحبه ، ودوام الذكر له بقلبه .

على أن حب الإنسان لله ليس حباً واحداً ، ولا من رتبة واحدة فى شرف الموضوع ونبل الغاية ، وإنما هو حبان بعضهما خير وأسمى من بعض : حب يستشعره المحب فى قلبه ، ويقبل فيه على محبوبه ، لأن هذا المحبوب قد خصه بآلائه ونعمائه ، فهو لا يسعه إلا أن يقابل إحسانه عليه بهذه النعماء ، وإنعامه عليه بتلك الآلاء ، بحبه له ، وإقباله عليه ؛ وحب يتخذ فيه العبد المحب موضوعه من المحسن المنعم ذاته ، لا من الإنعام ولا من الإحسان ، فهو قد غلب عليه حب الله لذاته ، لا خوفا من عقابه ولا طمعا فى ثوابه ، بل ابتغاء لوجهه ، وإن المحب هاهنا ليخلى قلبه من كل خوف وكل طمع ، ويصرف قلبه عن الاشتغال بأى إحسان إليه ، أو إنعام عليه بأى حظ من حظوظ الحياتين الدنيا والأخرى ، لأنه يعد الاشتغال بهذا كله أو بعضه صارفا له عن وجه ربه ، وحجابا بينه وبين محبوبه ، وليس من شك فى أن أصفى الحبين وأعلاها ، هو هذا الحب الذى يبرأ فيه قلب المحب من رغبات النفس ، وشهوات الحس ، ونزوات الهوى ، وغيرها من حظوظ العاجلة والآجلة التى من شأنها أن تفسد على الإنسان حياته الروحية الخالصة التى ينبغى أن يحياها ــ على حد وصف الجنيد

المحب الإلهي الصادق ـ عبداً ذاهباً عن نفسه ، متصلا بذكر ربه ، قائماً بأداء حقوقه ، ناظراً إليه بقلبه ، فلا يكون بشيء إلا بالله ، ولا لشيء إلا لله ، ولا مع شيء إلا مع الله .

فإذا أردنا أن نخلص مما تقدم إلى معرفة منزلة الحب الإلهى بين الأحوال والمقامات الصوفية ، قلنا : إن هذا الحب الإلهى بمعناه الذى يحب فيه الإنسان الله هو المحور الرئيسى الذى تدور عليه رياضات الصوفية المسلمين ومجاهداتهم ، وتصدر عنه أو ترد إليه أحوالهم ومقاماتهم ، فليس ثمة حال أو مقام إلا وهو من الحب الإلهى بمثابة مقدمة من مقدماته ، أو ثمرة من ثمراته . وقد تحدث ابن الفارض ، وهو إمام المحبين فى الحب الإلهى ، عما قدمه بين يدى حبه من رياضات ومجاهدات أخذ بها نفسه ، فقال :

٢٠١ وأذهبت فى تهذيبها كل لذة
بإبعادها عن عادها فاطمأنت
ولم يبق هول دونها ما ركبته
وأشهد نفسى فيه غير زكية
وكل مقام عن سلوك قطعته
عبودية حققتها بعبودة

٢٠٤ وكنت بها صبا فلما تركت ما
أريد أرادتى لها وأحبت

وتحدث عما رجع إليه من المقامات التى يعبر عنها بأعمال العبادة ، ومن أحوال الإرادة التى كان يرجع إليها عادة بعد سلوكه طريق الحب الإلهى ؛ بل وبعد تحققه بما تحقق به فى هذا الحب من عوارف إلهية ، ومعارف قدسية ، فقال :

٢٦٨ رجعت لأعمال العبادة عادة
وأعددت أحوال الإرادة عدتى
وعدت بنسكى بعد هتكى وعدت من
خلاعة بسطى لانقباض بعفة
وصمت نهارى رغبة فى مثوبة
وأحييت ليلى رهبة من عقوبة
٢٧١ وعمرت أوقاتى بورد لوارد
وصمت لسمت واعتكاف لحرمة

إلى أن قال :

٢٧٥ وهذبت نفسى بالرياضة ذاهبا
إلى كشف ما حجب العوائد غطت
٢٧٦ وجردت فى التجريد عزمى تزهدا
وآثرت فى نسكى استجابة دعوتى

وهنا نلاحظ أن هذا الموقف الروحي الشرعي، الذى وقفه ابن الفارض فى حبه الإلهى بين أعمال العبادة وبين أحوال الإرادة ، وأظهرنا من خلاله على أن الأحوال والمقامات من حب الإنسان لله إنما هى أداة من أدواته من وجه ، ونفحة من نفحاته من وجه آخر ، قد أشار إليه أبو حامد الغزالى فى كتابه (إحياء علوم الدين) ، وذلك حين قال إن المحبة لله هى الغاية القصوى من المقامات ، والذروة العليا من الدرجات ، وإنه ما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها ، وذلك كالشوق والأنس والرضا ، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها ، كالتوبة والصبر والزهد .

على أن الحب الإلهى لا يطلق باسمه وصفته على حب الله للإنسان فحسب ، ولا على حب الإنسان لله فحسب ، على الوجه الذى رأينا إلى الآن ، وإنما هو يطلق كذلك على حب آخر هو حب الله الذى ينظر إليه الصوفية المسلمون على أنه أصل فى وجود الخلق ، وواسطة فى سريان الحياة والحركة فى المخلوقات والذى يستند الصوفية فى استخلاصهم له وتحدثهم عنه وترتيب مذاهبهم فيه إلى الحديث القدسي الذى ورد فيه على لسان الله عز وجل قوله : « كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت

الخلق فبه عرفونى » : فالصوفية يرون بناء على هذا الحديث القدسى أن الذات الإلهية كانت قبل إيجاد الخلق خفية غير معروفة ولا مرئية ، ثم أراد الله أن يرى ذاته فى شىء آخر غير ذاته ، وأحب أن يعرف من شىء آخر غير ذاته ، فخلق الخلق ، وأوجد العالم ، فكان هذا العالم بمثابة المرآة المجلوة التى يرى فيها الله ذاته ، ويعرفه من تجليه على صفحتها خلقه ، ومن هنا كان خلق العالم ثمرة من ثمرات الحب الإلهى بهذا المعنى . وإذا كان الصوفية قد فلسفوا فى حبهم الإلهى بمعنييه الأولين اللذين تحدثنا عنهما آنفا وهما حب الله للإنسان وحب الإنسان لله ، وكانوا قد وصلوا فى هذين الحبين إلى نتائج فلسفية لها قيمتها من النواحى النفسية والخلقية والميتافيزيقية ، على الوجه الذى أشرنا إليه من خلال حديثنا عن تعريفات الحب ، فليس من شك فى أنهم بما ذهبوا إليه فى الحب الإلهى الذى هو أصل فى الخلق من مذاهب ، وبما انتهوا إليه فى هذه المذاهب من نتائج ، قد قدموا لنا فلسفة صوفية إسلامية خالصة فى الخلق ومصدره ، وفى الكون وأصله ، وفى الصلة بين الله والعالم ، وفى غير هذا كله من المسائل الميتافيزيقية الكبرى ، التى تتصل من قريب أو من بعيد بالفلسفة الكونية .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبينا إذا أن الحب الإلهى لفظان عامان ، يندرج تحتهما ألوان ثلاثة للحب : أحدها حب الله للإنسان ، وثانيهما حب الإنسان لله ، وثالثها حب الله لأن يعرف . ولكى نميز بين هذه الألوان الثلاثة للحب الإلهى ، فقد رأيت أن أنسب وسائل التمييز هى أن نستمد تمييز كل حب من طبيعة هذا الحب وموضوعه : فأنسب ما يميز به بين هذه الألوان الثلاثة للحب الإلهى تمييزاً ملائماً لطبيعة الأشياء هو أن نطلق على حب الله للإنسان اسم الحب الإلهى الإنسانى ، وأن نطلق على حب الإنسان لله اسم الحب الإنسانى الإلهى، وأن نطلق على حب الله لأن يعرف فيخلق الخلق اسم الحب الإلهى الكونى ، وبهذا يتميز بعضها من بعض ، وإن كان كلها إلهيا فى أخص خصائصه وأقوم مقوماته .

ولكى يتضح معنى الحب الإلهى الكونى بالقياس إلى معنى كل من الحبين الإلهيين الآخرين ، يحسن أن نلتمس له تعريفا تتحدد به حقيقته ، وتجتمع فيه خصائصه ، على نحو ما فعلنا حين قدمنا بين يدى حديثنا عن الحب الإلهى الإنسانى ، وعن الحب الإنسانى الإلهى ، طائفة من التعريفات . ولعل حقيقة الحب الإلهى الكونى لا تحتاج إلى تعدد التعريفات وتنوعها على نحو ما هو

الشأن فى حقيقة الحبين الآخرين . ولهذا يكفى أن أذكر فى مقام التعريف بالحب الإلهى الكونى ماقاله محيي الدين بن عربى وهذا نصه : « لولا المحبة ما صح طلب شىء أبدا ، ولا وجود شىء ، وهذا سر « فأحببت أن أعرف » ولا كانت حركة من شىء إلى شىء ، فالمحبة أصل فى باب وجود الأعيان ، وفى باب مراتبها ومقاماتها » . وقد أبان ابن الفارض فى قصيدته الميمية التى تعرف باسم (الخمرية) عن مقومات هذا الحب الإلهى الكونى ، وذلك من خلال حديثه الرمزى عن هذا الحب الإلهى الكونى الذى رمز إليه ، وكنى عنه بالمدامة التى يقول عنها فى مطلع قصيدته :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة

سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

فهذه المدامة من حيث هى كناية عن المحبة الإلهية الكونية قديمة وجدت منذ الأزل بحيث لم يكن قبلها زمان معدود ، ولا شكل محدود ، وباقية ستظل إلى الأبد بحيث لا تدخل فى قيود الزمان والمكان ؛ وهى فوق هذا كله قد قامت بذاتها ، وقامت بها الأشياء ، ولا تقوم هى بواحد من هذه الأشياء .

وإلى هذه المعانى الفلسفية الدقيقة أشار ابن الفارض فى خمريته الرقيقة فقال :

٢٣ تقدم كل الكائنات حديثها
قديماً ولا شكل هناك ولا رسم
٢٤ وقامت بها الأشياء ثم لحكمة
بها احتجبت عن كل من لا له فهم

وقال أيضاً :

٢٩ ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها
وقبلية الأبعاد فهى لها حتم
٣٠ وعصر المدى من قبله كان عصرها
وعهد أبينا بعدها ولها اليتم

نوازع إنسانية ومنازع إلهية

تجدر الإشارة عند الحديث عن التراث الروحي الذى خلفه الصوفية المتحققون ، والمؤلفون المترجمون من النثر والنظم والقصص ، إلى أن هذا التراث الحافل هو الأداة الصالحة التى تعيننا من غير شك على فهم الحياة الروحية التى كان يحياها أصحاب هذا التراث من الصوفية ، وعلى تذوق الحب الإلهى الذى كان يتغناه شعراؤهم ، وتعرف الدوافع النفسية والنوازع الخلقية التي عملت عملها فى نفوس أولئك وهؤلاء ، ثم آتت أكلها فيما خضع له أولئك وهؤلاء من أحوال ، وفيما أثر عنهم من أقوال ، وفيما ذهبوا إليه من مذاهب . وهانحن أولاء نقف عند صفحات من هذا التراث نتصفح فيها بعض النفوس الإنسانية التى أحبت الله ، حتى لقد فنيت فيه وأعرضت عما سواه ، ونستشف منها بعض الدوافع والنوازع التى انتزعت تلك النفوس الإنسانية من أدران الحياة المادية ، وألقت بها فى أحضان الحياة الروحية ، وجعلت من أصحابها طيورا صداحة بأناشيد المحبة الإلهية ، وطماحة إلى التحليق فى سماء الحقيقة العلية ، والاستظلال بظل الذات القدسية فى وكر الأزلية .

ولعلنا لو وقفنا أولا عند بعض الذى يشتمل عليه التراث الصوفى من قصص وحكايات ، تروى عن المحبين والمحبات ، وتصف أحوالهم فى الحب وما لقوا فيه من أهوال ومشقات ، وتسجل لهم كثيرا أو قليلا مما أثر عنهم من مقالات ، لوجدنا فى هذا كله غناء أى غناء ، ولأصبنا منه كثيرا من المعلومات التى تعيننا على فهم كثير من المذاهب والنزعات ، والتى تكشف لنا عما يندرج فى هذه المذاهب والنزعات من المعانى النفسية والمبادىء الخلقية والمنازع الميتافيزيقية ، إذ ما من قصة من القصص إلا وفيها معنى ، ولا من حكاية من الحكايات إلا ولها مغزى :

فهذه قصة فتى متعبد مع جارية أحبته وكاتبته ، ولكنه كان يرد عليها بردود تنطوى على تقاه وحبه لله وإيثاره هذا الحب على حبها: فقد قص شيخ من أهل العلم قصة ذلك الفتى مع الجارية فقال : كان عندنا فتى متعبد حسن السيرة ، فأحبته جارية من قومه ، وجعلت تكاتم أمرها مخافة العيب ، فمكثت بذلك حينا . فلما بلغ الحب منها أرسلت بكتاب ضمنته هذه الأبيات :

تطاول كتمانى الهوى فأبادنى

فأصبحت أشكو ما ألاقى من الوجد

فأصبحت أشكو غصة من جوى الهوى
أقامت فما تعدو إلى أحد بعدى
فها أنذا حرى من الوجد صبة
كثيرة دمع العين يجرى على خدى

وكان رسول الجارية الذى حمل هذا الكتاب إليه امرأة ، فلما أقبلت عليه المرأة بالكتاب قال لها : ما هذا ؟ قالت : كتاب أرسلنى به إليك إنسان . قال : سميه . قالت : إذا قرأته سميت لك صاحبه . ولكنه رمى بالكتاب إليها وأنكره إنكارا شديدا . فقالت له : ما يمنعك من قراءته ؟ قال : هذا كتاب قد أنكره قلبي . ولكن المرأة لم تزل بالفتى حتى قرأه ، وإذا بالفتى يرفع رأسه إليها ويقول : هذا الذى كنت أحذر وأخاف . ثم دفعه إليها ، فقالت : أماله جواب ؟ قال : تقولين لها : « إنه يعلم السر وأخفى ، الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى » . قالت : لا غير ؟ قال : فى هذا كفاية .

فمضت المرأة إلى الجارية فأخبرتها بما جرى بينها وبين الفتى ، وإذا بالجارية تكتب إليه مرة أخرى فتقول :

يا فارغ القلب من همى ومن فكرى
ماذا الجفاء فدتك النفس يا وطرى

إن كنت معتصما بالله تخدمه
فإن تحليلنا فى محكم السور

فلما وصل الكتاب إلى الفتى قال : ما هذا ؟ قالت المرأة : تقرأه . فأبى ، ولكنها لم تزل تتلطف به حتى قرأه ، ثم رمى به إليها . فقالت : أماله من جواب ؟ قال : بلى . قالت : ما هو ؟ قال : قولى لها : « وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار » .

فسارت المراة إلى الجارية وأخبرتها بما جرى بينها وبين الفتى ، فإذا هى تكتب إليه مرة ثالثة فتقول :

فرج عن القلب بعض الهم والكرب
وجد بوصلك والهجران فاجتنب
إنا سألناك أمرا ما نريد به
إلا الصلاح وأن نلقاك عن قرب
فإن أجبت إلى ما قد سألت فقد
نلت المنى والهوى يا منتهى أربى
وإن كرهت وصالى قلت أكرهه
وإنى راجع عن ذاك من كثب

فلما جاءت المرأة بالكتاب إلى الفتى ، أخذه وقال لها :

اجلسى . وفتح الفتى الكتاب وقرأه عن آخره ، ثم كتب إلى الجارية كتابا كان هذا الشعر آخره :

إنى جعلت همومى ثم أنفاسى
في الصدر منى ولم يظهره قرطاسى
ولم أكن شاكيا ما بى إلى أحد
إنى إذن لقليل العلم بالناس
فاستعصمى الله مما قد بليت به
واستشعرى الصبر عما قلت باليأس
إنى عن الحب فى شغل يؤرقنى
تذكار ظلمة قبر فيه ارماسى
ففيه لى شغل لا زلت أذكره
من السؤال ومن تفريق أحلاس
وليس ينفعنى فيه سوى عملى
هو المؤانس لى من بين أناسى
فاستكثرى من تقى الرحمن واعتصمى
ولا تعودى فى شغل عن الناس

فلما قرأت الجارية الكتاب أمسكت وقالت : إنه لقبيح بالحرة المسلمة العارفة مواضع الفتنة كثرة التعرض للفتن ، ولم تعاوده .

والمتأمل فى هذه القصة يلاحظ ان التقى والعمل الصالح والاشتغال به ، والتفكر فى الله والإقبال عليه والاعتصام به ، كل أولئك معان قد انطوت عليها الألفاظ والعبارات والأبيات التى دارت بين الفتى المتعبد وبين الجارية المحبة ، وهذه المعانى إن دلت على شىء فإنما تدل على أن هذا الفتى المتعبد قد شغله تعبده لله ، وملك عليه هذا التعبد قلبه بحيث صرفه عن كل ما سوى الله ، ولم يترك فيه مساغا لغير الله .

وهذه قصة أخرى يقصها الصوفى الكبير ذو النون المصرى عن صوفية من المحبات الإلهيات هى زهراء الوالهة ، فيقول :

بينا أنا أطوف فى بعض أودية المقدس سمعت قائلا يقول : ياذا الأيادى التى لا تحصى ، وياذا الجود والبقاء ، متع بصر قلبى بالجولان فى بساتين جبروتك ، واجعل همى متصلا بجود لطفك يا لطيف ، وأعذنى من مسالك المتجبرين بجلالك وبهائك يا رءوف ، واجعلنى لك فى الحالات خادما وطالبا ، وكن لى يا منور قلبى ، ويا غاية طلبتى صاحبا .

قال ذو النون : فتبعت الصوت ، فإذا امرأة كأنها عود محترق ، عليها درع صوف وخمار شعر أسود ، قد أضناها الجهد ، وقتلها الكمد ، وذوبها الحب ، فقلت : السلام عليك . قالت :

عليك السلام ياذا النون . قلت : كيف عرفت اسمى ولم ترينى ؟ قالت : كشف عن سرى الحبيب ، فرفع عن قلبى حجاب العمى فعرفنى اسمك . فقلت : ارجعى لمناجاتك . فقالت : أسألك ياذا الهاء أن تصرف عنى شر ما أجد ، فقد استوحشت من الحياة . ثم خرت ميتة ، فبقيت متحيرا .

فأقبلت عجوز كالوالهة نظرت ثم قالت : الحمد لله الذى أكرمها . ولما سألها ذو النون عمن تكون هذه ، أجابته بقولها : هذه ابنتى زهراء الوالهة منذ عشرين سنة ، توهم الناس أنها مجنونة ، وإنما قتلها الشوق إلى ربها تعالى .

فحب الله ، والشوق إليه ، والوله فيه ، والأنس به ، والتسبيح بحمده على آلائه ونعمائه ، والاستعاذة من المتجبرين بجلاله وبهائه ، كل أولئك معان روحية رائعة تنطق بها كل لفظة من الألفاظ وكل عبارة من العبارات فى صراحة وجلاء بحيث لا تحتاج إلى تفسير لها أو تعقيب عليها .

وهذه قصة ثالثة من قصص المحبين الإلهيين ، لعلها أوضح وأصرح فى الدلالة على معنى الحب الإنسانى الإلهى ، والإبانة عن أرق وأسمى المثل التى ينبغى أن يحققها المحب لله ، وهو أن يفرغ قلبه لله ، ويركز حبه فى الله ، ولعل هذه القصة كانت

كذلك لأنها قصة الزاهدة العابدة العاشقة رابعة العدوية أول من سقا شجرة الحياة الروحية الإسلامية بماء القلب ، وشدا على أغصانها بنغم الحب :

فقد ورد في كتاب (الروض الفائق في المواعظ والرقائق) للشيخ الحريفيش ، أنه حكى عن رابعة العدوية ـ رحمها الله تعالى ـ أنها كانت إذا صلت العشاء ، قامت على سطح لها ، وشدت عليها درعها وخمارها ، ثم قالت : «إلهى ! أنارت النجوم ، ونامت العيون ، وغلقت الملوك أبوابها ، وخلا كل حبيب بحبيبه ، وهذا مقامى بين يديك . ثم تقبل على صلاتها ، فإذا كان وقت السحر ، وطلع الفجر ، قالت : « إلهى ! هذا الليل قد أدبر ، وهذا النهار قد أسفر ، فليت شعرى ! أقبلت منى ليلتى فأهنا ، أم رددتها على فأعزّى ؟ فوعزتك هذا دأبى ما أحييتنى وأعنتنى . وعزتك لو طردتنى عن بابك ما برحت عنه لما وقع فى قلبى من محبتك » ثم أنشدت :

يا سرورى ومنيتى وعمادى
وأنيسى وعدتى ومرادى
أنت روح الفؤاد أنت رجائى
أنت لى مؤنس وشوقك زادى

انت لولاك ، يا حياتي وأنسى ،
ما تشتت في فسيح البـــلاد

كم بدت منة وكم لك عنـــدى
من عــطاءٍ ونعمة وأيادى

حبك الآن بغيتي ونعيمى
وجـــلاء لعين قلبي الصادى

ليس لى عنك ــ ما حييت ــ براح
أنت منى ممكن في الســـــواد

إن تكن راضياً علىّ فإنى
يا منى القلب قد بدا إسعادى

وبين هنا أن الحبيب الذى تتغنى رابعة حبه فى مناجاتها إنما هو الله ، الذى تقبل عليه وتخلو إليه ، وتدأب على حبها له ، فلا تبرح بابه ، ولا تدع رحابه ، ذلك بأنها قد اتخذت من الله حبيبا لها ، ومؤنسا لروحها ، ومنية لقلبها ، وبغية لحبها ، وكل أولئك معان تلائم ملاءمة تامة مذهب رابعة فى الحب الإلهى ، هذا الحب الذى أحبت فيه الله لا خوفا من ناره ، ولا طمعا فى جنته ، ولكن ابتغاء لوجهه واجتلاء لطلعته ؛ وذلك على الوجه الذى سأكشف لك عنه فى موضعه بعد .

ويسلمنا الحديث عن رابعة العدوية إلى الحديث عن عمر ابن الفارض، فكلاهما محب وقف قلبه وحبه على الله، ولكلتيهما مع قلبه ومع حبه ومع محبوبه قصص، تدل كثيرا أو قليلا على أن حب الإنسان لله حبا حقيقيا إنما هو الحب الذى يبرأ فيه المحب من شوائب الهوى والغرض، ومن نوازع الخوف والطمع.

ومن القصص التى من هذا القبيل القصة التى تروى عن ابن الفارض عند احتضاره، والتى أجملها لك فيما يلى:

فقد حكى برهان الدين إبراهيم الجعبرى أحد الأولياء المعاصرين لابن الفارض حكاية احتضار الشاعر الصوفى المصرى، وماوقع له فى ذلك الاحتضار من تمثل الجنة له، وما أثاره هذا التمثل فى نفسه، فقال: «رأيت الجنة قد تمثلت له، فلما رآها قال: آه! وصرخ صرخة عظيمة، وبكى بكاء شديدا، وتغير لونه، وقال:

إن كان منزلتى فى الحب عندكم
ماقد رايت فقــد ضيعت ايامى

أمنية ظفرت روحى بها زمنا
واليوم أحسبها أضغاث أحلام

فقلت له: ياسيدى! هذا مقام كريم. فقال: ياإبراهيم!

رابعة العدوية تقول ، وهى امرأة : وعزتك ماعبدتك خوفا من نارك ، ولا رغبة فى جنتك ، بل كرامة لوجهك الكريم ، ومحبة فيك . وليس هذا المقام الذى كنت أطلبه ، وقضيت عمرى فى السلوك إليه ..... فسمعت قائلا يقول بين السماء والأرض أسمع صوته ولا أرى شخصه . ياعمر ! فما تروم ؟ فقال :

أروم وقد طال المدى منك نظرة
وكم من دماء دون مرماى طلت

ثم بعد ذلك تهلل وجهه وتبسم،وقضى نحبه فرحا مسرورا ، فعلمت أنه قد أعطى مرامه »

والذى يعنينى من هذه القصة هو أن تلاحظ معى أن ابن الفارض كان محبا لله على الحقيقة ، وأنه لم يرد بسلوكه طريق الحب الإلهى جزاء ولا شكورا ، وإنما هو قد سلك طريق الله ، وقطع عمره فى حب الله ، لا لأنه خائف من عذاب الله ، ولا طامع فى ثواب الله ، بل لأنه يريد كما أرادت رابعة أن يظفر بنظرة من الله،يستمتع فيها بجماله الأزلى ، فذلك عنده هو الغاية القصوى والبهجة العظمى من حبه الإلهى . ومن هنا نراه يعد تمثل الجنة له مكافأة له على حبه هوانا له لأنه لايريد الجنة ، ولكنه يريد رب الجنة .

وإذا كانت القصص التى وضعتها بين يديك فيما سبق ، قد قصها غير أصحابها ، فإن هناك طائفة أخرى من قصص الحب الإنسانى الإلهى ، قد قصها أصحابها عن أنفسهم ، وأوردوها على ألسنتهم ، ولعلها من أجل هذا أصدق فى التعبير عن خفى الضنا ومكنون الشجن فى قلوبهم ، وأدل على الدوافع النفسية التى دفعتهم إلى السير فى طريق الحب الإنسانى الإلهى ، وترقيهم بأرواحهم إلى هذا الحب تساميا عن الحب الإنسانى الخالص. وإنما كانت هذه القصص أصدق لأنها اعتراف من أصحابها بما وجدوا فى حبهم ، وترجمة عما ذاقوا فى وجدهم ، فهى من هذه الناحية بضعة من أنفسهم ، وقطعة من قلوبهم ، يستطيع الباحث المحلل أن يلتمس من ثناياها التطور النفسى والتعليل الحقيقى للحياة الروحية التى كان يحياها أصحابها ، وماعسى أن تكون هذه الحياة قد خضعت له من ظروف وملابسات . وحسبي أن أجمل لك فى هذا المقام قصة من هذه القصص ، وأعنى بها قصة الصوفى الأندلسى محيي الدين بن عربى التى تعد بحق ترجمة ذاتية لأشواق صاحبها وأذواقه، ولرياضاته ومواجيده، ولمشاهداته وفتوحاته ، فى طريق حبه الذى يظهرنا هو نفسه فى قصته هذه على انه بدأه إنسانيا كانت محبوبته فيه غادة من الغادات ثم انتهى

به إلهيا أصبحت فيه محبوبته ذاتا مطلقة عن قيود التعينات .

وبين أيدينا شرح ابن عربي لديوانه (ترجمان الأشواق) ، وهو هذا الديوان الذى أفرده وأفرد شرحه للتعبير عن حبه الإلهي، وبيان حقيقة أشواقه وأذواقه فيه، يحدثنا فيه ابن عربي بنفسه عن نفسه ، وعن قصة قلبه مع حبه ، وعن الدوافع التى دفعته إليه ، وعن الظروف التى أحاطت به ، فيقول : إنه عندما نزل بمكة سنة ٥٩٨ هـ ألفى بها جماعة من أكابر الأدباء والعلماء والصلحاء بين رجال ونساء ، وكان من بين أولئك وهؤلاء عالم إمام بمقام إبراهيم عليه السلام يدعى مكين الدين أبا شجاع زاهر بن رستم ابن أبى الرجا الأصفهانى ، وعلى هذا العالم سمع ابن عربي مع جماعة كان يغلب عليهم الأدب كتاب أبى عيسى الترمذى فى الحديث.

على أن أهم مايحدثنا به ابن عربي عن الدوافع النفسية التى دفعته إلى نظم ديوانه (ترجمان الأشواق) ، هو حديثه عن ابنة ذلك العالم الإمام ، ووصفه لها ، وإيماؤه إليها ، واصطناعه لها على طريقة الصوفية فى الرمز والإشارة ، بحيث اتخذ منها وسيلة لتصوير مواجده القلبية ، ومنازعه الروحية ، وأداة للتعبير عن أذواقه الباطنية ، وأشواقه الإلهية .

فهو يحدثنا عن الفتاة ، وأوصافها ، فيذكر أنه كان لذلك

العالم الإمام « بنت عذراء ، طفيلة هيفاء ، تسمى بالنظام ، وتلقب بعين الشمس ، ساحرة الطرف ، عراقية الظرف ، إن أسهبت أتعبت ، وإن أوجزت أعجزت ، وإن أفصحت أوضحت » ومافتيء ابن عربي يفيض في وصفها ، ويضفي عليها من صفات الجمال والجلال والكمال، حتى صورها في أقوم صورة وأكرمها، سواء من حيث خلقها وخلقها ، وهو إنما يظهرنا من خلال هذا كله على مبلغ ماظفرت به من حبه ، ومدى منزلتها في قلبه . « فسكنها — على حد تعبيره — جياد ، وبيتها من العين السواد ، ومن الصدر الفؤاد » ؛ ناهيك بما أثارته في نفسه من العواطف ، وما أفاضته على قلبه من المعارف واللطائف وذلك على نحو مايشير به إيماء إليها إذ يقول عنها : « أشرقت بها تهامة ، وفتح الروض لمجاورتها أكمامه ، فنمت أعراف المعارف ، بما تحمله من الرقائق واللطائف » .

ومن هنا كان كل مايذكره ابن عربي في (ترجمان الأشواق) من أسماء وديار وأطلال ، ومن ربوع ومغان وتلال ، ومن جبال ورمال ، ومن رياض وغياض وحمى ، ومن نساء كاعبات نهد كالشموس أو الدمى ، إلى غير هذا كله مما يتصل بشخص تلك الغادة التي أحبها ابن عربي ، وكلف بها وأفاض في وصفها ، فإنما هو عند

ابن عربي رمز وإيماء إلى واردات قلبية ، وتنزلات روحانية ، ومناسبات علوية ، مما تشرق به قلوب العارفين ، وتتجلى حقائقه لسرائر الصوفية المحققين .

ومن هنا أيضا يتبين أن ابن عربي قد عرف فتاة فأحبها ، وعرف في هذه الفتاة من جمال الخلق ، وكمال الخلق وجلال العلم ، ما تيمه بها ، وهيمه فيها ؛ ولكن قلبه لم يقف معها عند هذا الحد الإنساني من حدود الحب ، بل كان حبه لها ، وإعجابه بها ، وافتتانه بجمالها وكمالها ، كان كل أولئك ، بمثابة المحرك الذي حرك قلبه نحو حب آخر ، والملهم الذي ألهم باطنه كثيراً من الأسرار الإلهية ، وأشرق على باطنه بكثير من الأنوار القدسية . وهذا يعني بعبارة أخرى ان قصة الحب قد بدأت عند ابن عربي إنسانية خالصة ، ثم انتهت إلهية صادقة ، وأن الحب الإنساني بأشواقه وأذواقه لم يكن في الحياة الروحية للصوفي الأندلسي الأكبر إلا سبيل قلبه وروحه إلى الحب الإلهي بصفائه ونقائه .

وهكذا ترى من خلال ما قدمت بين يديك من قصص المحبين الإلهيين ، أن هذا القصص ليس فناً من فنون التعبير الأدبي فحسب ، وإنما هو عند المؤلفين الصوفيين أولا ، ثم عند

غيرهم من الباحثين المدققين بعد ذلك ، طائفة من الأخبار والآثار والأقوال والأحوال التى ينبغى أن نقف عندها ونرى فيها ونستخلص منها ماتشير إليه من المعانى الخفية ، وما تنطوى عليه من العناصر الجوهرية، التى لابد منها لإظهار مايتسم به الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى من سمات ، ومعرفة ما سطر فى هذا الحب الإلهى من صفحات ، وتذوق ما يترقرق بين هذه الصفحات من نفحات .

جمال مطلق وحسن مقيد

يدرك المتأمل فى تاريخ التصوف الإسلامى بصفة عامة ، والمتفحص حقائق الحب الإلهى ودقائقه ورقائقه بصفة خاصة ، أن الصوفية المسلمين المحققين المتحققين،إنما كانوا عارفين بالله بقدر ما كانوا محبين له ، أو أنهم محبون لله بقدر ما هم عارفون به . وهذا راجع إلى أن موضوع المعرفة وأداتها وغايتها هى هى بعينها عندهم موضوع الحب وأداته وغايته . ويتبين هذا فى وضوح وجلاء إذا تدبرنا كلا من التعريفات التى يحدد بها الصوفية معنى كل من المعرفة والحب : فنحن حين نقرأ تعريفات المعرفة وتعريفات الحب ، يخيل إلينا أننا إزاء لغتين تترجم إحداها ما تعبر عنه الأخرى : فالعارف الذى يتحدث عن معرفته ، إنما يتحدث عن الحب ولكن فى لغة المعرفة ، كما أن المحب الذى يتحدث عن حبه ، إنما يتحدث عن المعرفة ولكن فى لغة الحب . وآية هذا ما يحدثنا به حجة الإسلام أبو حامد الغزالى فى كتابه (إحياء علوم الدين) من أن المعرفة عنده هى معرفة الحضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات : إذ ليس فى الوجود شىء سوى الله تعالى وأفعاله ، والكون كله من أفعاله ، وأن ما يتجلى

للقلب من المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه ، وصفاته الباقيات ، وأفعاله وحكمته فى خلق الدنيا والآخرة ، هو الجنة بعينها عند قوم ، وسبب استحقاق الجنة عند أهل الحق ، وأنه على قدر ما تتسع معرفة الإنسان بذلك كله ، تكون سعة نصيبه من الجنة ؛ وما يحدثنا به الغزالى أيضا فى موضع آخر من الكتاب نفسه ، إذ يقول : إن من أحب غير الله لا من حيث نسبته إلى الله ، فذلك لجهله وقصوره فى معرفة الله تعالى ، وإنه لا محبوب بالحقيقة عند ذوى البصائر إلا الله تعالى ، ولا مستحق للمحبة سواه .

ولعلنا لو أردنا أن نظهر تطابق المعرفة والحب بمعناها الإلهى ، لما وجدنا خيراً من تعريف القشيرى للمعرفة تعريفا مستفيضاً يكاد كل لفظ من ألفاظه ينطق بأنه تعريف للمحبة كذلك : « فالمعرفة ــ كما يقول القشيرى ــ هى صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى فى معاملاته ، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته ، ثم طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله ، وصدق الله تعالى فى جميع أحواله ، وانقطع عنه هواجس نفسه ، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره ، فإذا صار من الخلق

أجنبيا ، ومن آفات نفسه بريا ، ومن المساكنات والملاحظات نقياً ، ودام فى السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق فى كل لحظة إليه رجوعه ، وصار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره ، فيما يجريه من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك عارفا ، وتسمى حالته معرفة....». وأى شيء أيسر من أن تستبدل لفظة ، المعرفة ، بلفظة ، المحبة ، ولفظة عرف ، بلفظة ، أحب ، ولفظة ، عارفا ، بلفظة ، محبا ، وأن تقرأ تعريف القشيرى بعد ذلك ، لتجد أنه سيستقيم لك استقامة لا عوج فيها ولا التواء بحيث ترى أنه تعريف للمحبة ووصف لحال المحب ، بقدر ماهو تعريف للمعرفة ووصف لحال العارف .

وإذا كان ذلك كذلك ، فما عسى أن يكون موقف العارفين بالله والمحبين له من الحقيقة العلية التى اتخذ منها أولئك موضوع معرفتهم ، واتخذ منها هؤلاء موضوع حبهم ؟

الحق أن للحقيقة العلية ذاتاً واحدة مطلقة لا تكثر فيها ولا تعين ، كما أن لها أسماء وصفات وأفعالا متكثرة تتجلى بها أو تتجلى فيها الذات الواحدة المطلقة ، والمجالى التى هى من تجليات الذات بمثابة المرائى ، هى الموجودات التى تملأ أرجاء الكون ، والتى يفيض عليها وجودها مفيض الوجود على

الكون وهذا يعنى بعبارة أخرى ان الله من حيث حقيقته واحد فى الذات والأسماء والصفات والأفعال ، وان ماينسب إليه أو يحمل عليه من ذات أواسم أوصفة أو فعل، فإنما على سبيل المجاز، ذلك بأن كل أولئك إنما هو فى الحقيقة - وعلى حد تعبير الصوفية أنفسهم - عكوس أنوار تجليات الذات والصفات الأزلية والأسماء والأفعال فى مظاهر الكون . ومن هنا كان تفاوت مراتب الموجودات ، واختلاف درجات المعرفة التى تتخذ موضوعها من هذه الموجودات ، وكان تباين طبقات العارفين بحسب هذا الاختلاف وذلك التفاوت : فمن العارفين من يعرف الله عن طريق الاستدلال ، فيستدل بفعله على صفته ، وبصفته على اسمه، وباسمه على ذاته ؛ ومنهم من يعرف الله عن طريق العيان ، فيشهد الذات الإلهية شهوداً مباشراً ، ويعرف بالذات الإلهية أسماءها وصفاتها وأفعالها . وليس من شك فى أن أرقى العارفين هو العارف الذى يشهد الذات الإلهية شهوداً عينياً ، يؤدى إلى التحقق بالمعرفة اليقينية ، وإلى تحقيق السعادة الحقيقية .

ومثل هذا يمكن أن يقال فى حب الإنسان لله : فنحن إذا وقفنا عند صفة من صفات الذات الإلهية ، ولتكن صفة الجمال، ألفينا الجمال الحقيقى عند الصوفية صفة أزلية لله عز وجل ، بمعنى

ان الجميل الحقيقي هو الله ، وأن كل ماهو حسن فى الكون من مخلوقات ، فهو مظهر مقيد ، وتجلى معين ، من مظاهر الجمال الإلهى المطلق ومجاليه . وإذا كان الصوفية يرون أن الله خلق الإنسان على صورته ، وأن الله جميل وجماله حقيقى مطلق ، فقد خلق الإنسان جميلا، ولكن جماله حسن مقيد بالقياس إلى الجمال الإلهى المطلق ، وأودع الله فى فطرته الإقبال على الجمال ، والانجذاب إلى كل ماهو جميل ، سواء ما كان من هذا الجميل ذاتاً إلهية مطلقة ، أو تجليات لها مقيدة بأسمائها وصفاتها وأفعالها فى مظاهر الكون ، وهذا الانجذاب إلى الجميل فى ذاته أو فى تجلياته هو مايعرف باسم الحب .

ولما كان الجمال الإلهى ، وهو من أخص صفات الذات الإلهية وتجلياتها ، متفاوتاً بتفاوت إطلاق الذات وتعين التجليات ، فقد ترتب على هذا أن يكون للحب الإلهى مراتب تتبين القيمة الروحية لكل منها من خلال ترتيبها على الوجه التالى : — حب يظهر من معاينة الحس جمال الأفعال الإلهية فى عالم الشهادة ، وهذا هو الحب الأعم؛وحب يظهر من ملاحظة النفس جمال الأفعال الإلهية فى عالم الغيب ، وهذاهو الحب العام؛ وحب يظهر من مطالعة القلب جمال الصفات الإلهية فى عالم

الملكوت ، وهذا هو الحب الخاص ؛ وحب يظهر من مشاهدة الروح جمال الذات الإلهية فى عالم الجبروت ، وهذا هو الحب الأخص . فهاهنا ثلاثة محبين بعضهم فوق بعض درجات وينعت حب كل منهم بأنه إلهى ، وإن تفاوتت حظوظهم من الانجذاب إلى الجمال الإلهى المطلق ، أو إلى الحسن الكونى المعين . محب الأفعال الإلهية ، وهو أدنى المحبين ؛ ومحب الصفات الإلهية ، وهو أوسطهم ، ومحب الذات الإلهية وهو أعلاهم ، وليس من شك فى أن محب الذات الإلهيةهو أعلى هؤلاء المحبين جميعا ، لأن جمال الذات الإلهية الذى يقبل عليه وينجذب إليه ويقف عنده ، حقيقى أزلا ، ثابت دائما ، مطلق أبداً ، على حين أن الأمر فى جمال الصفات والأفعال ، ليس كذلك على كل حال .
ومن هنا نظر الصوفية المسلمون إلى الحب الإنسانى الإلهى الذى ينجذب فيه المحب إلى الجمال الإلهى المطلق ، على أنه حال روحية شريفة لايذوقها ولا يتحقق بها إلا من راض نفسه رياضةروحية، وجاهد حسه مجاهدة قوية ، بحيث يرتفع الإنسان عن نفسه رويدا رويدا ، ويسمو بحسه شيئا فشيئا ، ومايزال كذلك بين مجاهدة ورياضة حتى يقطع نفسه عن نفسها ، ويقطع كل سبب بينها وبين غيرها ، فإذا هى لاتحس شيئا ولاتنجذب إلى شىء ،

ولاتقبل على شيء، ولاتميز بين شيء وشيء، ذلك بأنها قداشتغلت بشيء واحد، وانجذبت إلى شيء واحد ، وأقبلت على شيء واحد،وذلك الشيء الواحد هو الذات الإلهية ذات الجمال المطلق الذى انطوى فيه وفاض منه كل مافى الكون من آيات الحسن المقيد الذى يتمثل فى هذه الصورة الحسنة المعينة أو تلك . ومن هنا أيضا رأى الصوفية المسلمون أن المعرفة اليقينية التى لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها ، وأن السعادة الحقيقية التى لاتعدلهاسعادة أخرى،إنما تكون إحداها وكلتاهما فى أن ننصرف عن الحسن المعين إلى الجمال المطلق ، وأن نتسامى بكل مالدينا من جوارح ظاهرة وجوانح باطنة عن عالم الحس ومافيه من مظاهر زائلة وزخارف حائلة ، إلى عالم الروح بما فيه من حقائق ثابتة ولطائف باقية، وهنالك فى هذا العالم الروحى العلوى تحيا الروح حياتها الخليقة بها فى ظل ظليل من الجمال الإلهى المطلق الذى لم تعد تشهد سواه أو تنجذب إلى ماعداه .

ولقد استغرق الشعور بالانجذاب إلى جمال الذات الإلهية المطلق ، نفوس بعض الصوفية من المحبين الإلهيين ، استغراقا يكاد أن يكون تاما بحيث لم يغادر معنى من المعانى إلا ألم به ، ولا مجلى من المجالى إلا تمثل فيه . وليس أروع ولا أمتع من

هذا التصوير الذى صور به ابن الفارض استغراق الجمال المطلق لنفسه استغراقا جعله يشهد محبوبه الحقيقى فى كل معنى من المعانى وفى كل مظهر من المظاهر، وذلك على الوجه الذى تتبينه من قوله :

تراه إن غاب عنى كل جارحة
فى كل معنى لطيف رائق بهج

فى نغمة العود والناى الرخيم إذا
تألفا بين ألحان من الهزج

وفى مسارح غزلان الخمائل فى
برد الأصائل والإصباح فى البلج

وفى مساقط أنداء الغمام على
بساط نور من الأزهار منتسج

وفى مساحب أذيال النسيم إذا
أهدى إلىّ سحيرا أطيب الأرج

وفى التثامى ثغر الكأس مرتشفا
ريق المدامة فى مستنزه فرج

وليس من شك فى أن ابن الفارض ما كان ليصل إلى هذه الحال من استغراق الجمال المطلق لنفسه ، ومن مشاهدة هذا الجمال المطلق فى كل مظهر من مظاهر الطبيعة التى صورها أبدع تصوير فى أبياته هذه ، لولا أنه تقلب بحسه ونفسه وقلبه وروحه

فى أطوار الحب الإلهى ، فاستوعبها أو استوعبته هى طورا بعد طور، حتى انتهى فى آخر هذه الأطوار وأسماها إلى أن لم يصبح محبا لصورة دون صورة ، ولا مقبلا على مظهر دون مظهر ، ولا منجذبا إلى مجلى دون مجلى ، بل هو قد أصبح محبا للجمال فى كل صوره ومظاهره ومجاليه ، ذلك بأنه قد رقت منه الروح بحيث أصبحت قادرة على مشاهدة الجمال الحقيقى الذى هو صفة من صفات الذات الإلهية المطلقة ، لا الحسن الظاهرى الذى هو خاصة من خصائص الكائنات المقيدة ، إذ أن حسن كل شيء ليس فى الحقيقة عند ابن الفارض إلا معنى جزئيا من معانى الجمال الكلى ، أو هو على حد تعبير الشاعر الصوفى نفسه معارله من ذلك الجمال الإلهى المطلق ، كما يدل عليه دعاؤه إلى إطلاق الجمال إطلاقا نتبينه معه من خلال قوله :

٢٤١ وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل
بتقييده ميلا لزخرف زينة
فكل مليح حسنه من جمالها
معار له بل حسن كل مليحة
بها قيس لبنى هام بل كل عاشق
كمجنون ليلى أو كثير عزة

فكل صبا منهم إلى وصف لبسها
بصورة حسن لاح فى حسن صورة
٢٤٥ وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر
فظنوا سواها وهى فيها تجلت

وإذا كان الحسن المقيد معارا من الجمال المطلق على هذا الوجه ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الحب الإنسانى الخالص الموجه إلى الصور الكونية هو فى حقيقته الحب الإنسانى الإلهى الموجه إلى الذات العلية التى تفيض من جمالها المطلق على المظاهر الكونية فإذا هذا الجمال المطلق يتجلى حسنا مقيدا فى هذه الصورة الكونية أو تلك ؛ وترتب عليه أيضاً أن يكون الاختلاف بين المحبين الذين يقف بعضهم مع هذه الصورة الحسنة أو تلك ، لا يكاد يبرحها أو يجاوزها إلى ما وراءها من معنى الجمال الكلى ، على حين يجاوز بعضهم الآخر كل حد وكل قيد طلبا للجمال الأسمى . وهذا المعنى الدقيق الذى ينطوى عليه الاتفاق فى حقيقة الحب للجمال المطلق وللحسن المقيد من ناحية ، ويرد إليه الاختلاف بين محبي الجمال المطلق وبين محبي الحسن المقيد من ناحية أخرى ، قد عبر عنه محيي الدين بن عربى تعبيرا أدق حين قال : « إن محبي الصور الكونية يتعشقون الكون ، فى

حين أن محي الذات العلية يتعشقون العين ، والشروط واللوازم والأسباب فى كل من الحبين واحدة » .

وهكذا نتبين مع ابن الفارض ، ومع غيره من المحبين الإلهيين ، أن تذوق الجمال الحقيقى المطلق هو الغاية القصوى التى ينبغى أن يحققها كل مريد لتحقيق المثل الأعلى فى الحياة الروحية بصفة عامة ، وفى المحبة الإلهية بصفة خاصة وأن التوسل إلى تحقيق هذه الغاية القصوى بكل الوسائل الحسية والنفسية والخلقية والروحية من شأنه أن يعين المحب على التصفية والتنقية ، وعلى التخلية والتجلية ، فإذا مرآة قلبه قد صقلت ، وإذا هو يشاهد على صفحة هذه المرآة الأنوار العلوية التى تنبعث من شمس الحقيقة العلية ، وإذا هذه الأنوار العلوية تشهده جمالا حقيقياً واحداً ، ووجها إلهياً واحداً لهذا الجمال الحقيقى الواحد ، وتحجبه عن كل مظهر من مظاهر ذلك الجمال الحقيقى التى تتعين فى هذا الوجه أو ذاك من الأوجه الحسان التى يتجلى فيها ويفيض عليها الجمال المطلق،وهنالك ينظر المحب إلى الوجود بعين الجمع والوحدة ، لا بعين الفرق والكثرة ، وهنالك أيضاً يشهد جمال الذات الإلهية المطلق فى كل شىء ، ويشهد كل شىء على أنه صورة أو مظهر من صور جمال الذات ومظاهره .

على ان رياضة الإنسان رياضة روحية على تذوق الجمال تذوقا ينتفى معه الفرق والكثرة ، ويثبت فيه الجمع والوحدة ، على الوجه الذى وقفنا عنده مع ابن الفارض فى أبياته المذكورة آنفا ، تشبه كثيراً أو قليلا ما يذهب إليه أفلاطون فى (المأدبة) إذ يقول: إن من يطمح إلى الجمال الحقيقى ، فعليه ان يدأب منذ صباه على الاتصال بالصور الجميلة ، وأن يجعل من هذه الصور صورة واحدة بعينها موضوعا لحبه ، ثم يلحق هذه الصورة بالبدائع العقلية والروائع الروحية ، وعليه بعد ذلك أن يؤمن بأن الجمال فى أى من الصور تجلى ، فهو هو بعينه صنو الجمال فى اى من الصور الأخرى ؛ وإن من يروض نفسه على هذا الوجه فى الحب ، بحيث يشاهد الأشياء الجميلة ، متدرجاً بين مراتبها الوجودية ، سيصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب ، وهنالك ينتهى إلى مشاهدة نوع من الجمال عجيب فى طبيعته ، أزلى لم يخلق ، أبدى لا يفنى ، ثابت لا يزيد ولا ينقص ، عقلى روحانى لا سبيل إلى إدراكه على نحو ما يدرك جمال الوجوه والأيدى ، أو جمال أى من أعضاء البدن الأخرى ؛ وإن الجمال بهذا المعنى الأفلاطونى لا يوجد فى السماء ولا فى الأرض ، ولا فيما بين السماء والأرض ، ولا يتصور بصورة معينة ،

ولا يتشكل بأشكال متكثرة ، وإنما هو بمعناه الكلى ، وبإطلاقه عن قيود الزمان وحدود المكان ، صورة واحدة ثابتة لاتستحيل ولا تتبدل ؛ وهذا المعنى الأفلاطونى السامى للجمال هو الذى عبر عنه أفلاطون تعبيرا لعله أوضح وأروع ؛ وذلك فى (ليسيس) ، إذ يتساءل أو يتعجب فيقول : أليس الجمال الذى يترقرق فى أعطاف جسم ما ، هو شقيق الجمال الذى يترقرق فى أعطاف الأجسام الأخرى ؟ أفلا ينبغى أن ترد جميع صور الجمال المتفرقة إلى مثال واحد يحتويها فى وحدته ؟ ..... بلى ! إن ما يجعل لهذه الحياة قيمة إنما هو ذلك المشهد ، مشهد الجمال الأزلى الأبدى : فأى مصير مصير هذا الإنسان الفانى الذى منح القدرة على مشاهدة الجمال الذى لا تشوبه شائبة ، الجمال فى صفائه ونقائه وبساطته ؛ الجمال الذى لا يكسوه اللحم ، ولا صبغ الألوان الإنسانية ، والذى خلص من كل زخرف زائل خاضع لأحكام الفساد ، أى مصير مصير هذا الإنسان ، وقد أتيح له أن يشهد وجها لوجه الجمال الإلهى فى صورته الواحدة ! ...

فإذا عدنا إلى موقف ابن الفارض من الجمال المطلق والحسن المقيد ، وهو ذلك الموقف الذى ضربنا به المثل على مذهب من مذاهب الصوفية المسلمين فى الحب الإلهى ، وإذا وازنا بين هذا

المذهب الصوفى الإسلامى وبين المذهب الأفلاطونى ، وجدنا أن الحب الحقيقى عند أفلاطون إنما هو فى أن يعتقد الإنسان أن الجمال فى أية صورة هو هو بعينه الجمال فى أية صورة أخرى ، أى أنه من حيث حقيقته واحد مطلق مهما تعددت الصور وتكثرت المظاهر ؛ وكذلك كان الحب الإلهى عند ابن الفارض ، وعند أشباهه من المحبين الإلهيين : فهو حب ينتهى فيه المحب إلى أن الحسن البادى فى المظاهر الكونية ، والسحر السارى فى المعشوقات الإنسانية ، إنما هو فيض من ذلك الجمال الإلهى المطلق ؛ ووجدنا أيضاً أن أفلاطون يرى أن من يطلب التحقق بالحب الحقيقى فعليه أن يتصل منذ صباه بالصور الجميلة ، وأن يتنقل بين هذه الصور حتى يجعل له صورة واحدة هى أحبها إليه وآثرها عنده ؛ وكذلك يحدثنا ابن الفارض بأنه أحب أول ما أحب الصور المقيدة ، والمظاهر المعينة ، ثم أخذ حبه يرقى رويداً رويداً ، وأخذت نفسه تصفو شيئاً فشيئاً ، حتى خرج بحبه وقلبه من مجال الحسن المقيد إلى رحاب الجمال المطلق الذى شهد فيه هذا الجمال المطلق فى كل معنى من المعانى ، وفى كل مجلى من المجالى ، والذى تبين له عنده أن حسن كل مجلى من هذه

الجمالى ، وكل معنى من تلك المعانى ، إنما هو مستمد ومعار من منبع ذلك الجمال المطلق .

وللصوفية المسلمين فى مكابدة الحب الإلهى ، ومشاهدة الجمال الحقيقى ، أذواق تعرض لهم ، ومواجيد تختلف عليهم ، وفيما بين هذه وتلك أحوال تملك عليهم نفوسهم وقلوبهم وعقولهم وأرواحهم ، وما تزال هذه الأحوال بين إقبال عليهم تارة ، وإدبار عنهم تارة أخرى ، حتى يتمكن الحب الإلهى ، وتتمكن مشاهدة الجمال الحقيقى ، من قلب العبد وقد خلصت جوارحه الظاهرة وجوانحه الباطنة من كل شائبة من شوائب الحس ونقائص النفس ، فإذا هو يصبح ممكنا فى حاله ، بقدر ماتصبح حاله متمكنة من جوارحه وجوانحه : فالقبض والبسط ، والهيبة والأنس ، والتواجد والوجد والوجود ، والجمع والفرق ، والفناء والبقاء ، والغيبة والحضور ، والسكر والصحو ، والمحو والإثبات ، كل أولئك أحوال تعرض للسالكين طريق الحب الإلهى ، المشتاقين إلى مطالعة الجمال الأزلى ، وكلها ينطوى على طائفة من المعانى النفسية والخلقية والروحية والميتافيزيقية التى لا بد من الكشف عنها وعن قيمتها إذا أردنا أن نحلل حب الإنسان لله تحليلا علميا ، وأن نؤوله تأويلا فلسفياً .

ولما كان المقام هنا أضيق من أن يتسع لمثل هذا التأويل وذلك التحليل ، فحسبي بيانا للقيمة الروحية والفلسفية بكل معانيها التى تنطوى عليها تلك الأحوال ، أن أقف معك عند حال واحدة أو حالين منها،وأن أظهرك على ماهنالك من المعانى الدقيقة التى عبر عنها الصوفية أنفسهم تعبيرا لعلنا لا نجد تعبيراً أدق ولا أرق منه إذا حاولنا تأويلا أو تحليلا : فها هو ذا عبد الرزاق الكاشانى فى شرحه لتائية ابن الفارض الكبرى (كشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر) يحلل ويعلل ويؤول حال السكر الذى يقع للمحب فى مشاهدة جمال المحبوب فيقول : « السكر دهش يلحق سر المحب فى مشاهدة جمال المحبوب فجأة لأن روحانية الإنسان التى هى جوهر العقل ، لما انجذبت إلى جمال المحبوب ، بعد شعاع العقل عن النفس ، وذهل الحس عن المحسوس ، وألم بالباطن فرح ونشاط وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة والتمييز ، وأصاب السر دهش ووله وهيمان دونه ، لتحير نظره فى شهود الجمال ، وتسمى هذه الحالة سكرا لمشاركتها السكر الظاهرى فى الأوصاف المذكورة ، إلا أن السبب لا ستتار نور العقل فى السكر المعنوى غلبة نور الشهود ، وفى السكر الظاهرى غشيان ظلمة الطبيعة ، لأن النور كما يستتر

بالظلمة يستتر بالنور الغالب ، كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس . وقلنا ، فجأة ، لأن صدمة نور الجمال فى النظرة الأولى أكثر ، وفى النظرات بعدها تقل على التدريج لحصول الأنس بوصول الجنس » .

وإن الكاشانى ليستطرد فى تحليله وتعليله وتأويله متطرقا من حال السكر إلى حال الصحو فيقول : « حتى إذا استقر تناول حال المشاهدة ، ورجع كل جزء من أجزاء الوجود إلى أصله ، عاد شعاع العقل إلى عالم النفس والحس ، وظهر التمييز بين المتفرقات من المعقولات والمحسوسات ؛ وتسمى هذه الحالة صحوا » . ثم هو يعقب بعد ذلك بما يبين الصلة بين حالى السكر والصحو ، ويظهر الفرق بين الصحو الذى يسبق السكر وهو الصحو العادى الذى ليس من الأحوال الصوفية فى شىء ، وبين الصحو الذى يعقب السكر ،والذى يعد عند الصوفية من أحوالهم الشريفة ، فيقول : « السكر حال شريف ، يعتور عليه صحوان : صحو قبله ، وهو تفرقة محضة ليس من الأحوال بشىء ؛ وصحو بعده ، ويسمى الصحو الثانى ، وصحو الجمع ، والصحو بعد المحو وهو حال يصير مقاما » .

ومن تفسير الكاشانى لمعنى السكر ، وتحليله لعناصره النفسية

على هذا الوجه الصوفى الفلسفى تتبين أن السكر وارد قوى يرد على قلب المحب ، فإذا تمكن منه واشتد به ، ولاحت له فى إبانه لوائح الجمال الحقيقى ، غلبه السكر وغيبه حتى لا يصبح له من نفسه أثر ولا خبر ؛ وهنا، وقد عاين المحب محبوبه فى هذه الحال التى أصبح فيها دهشاً وهاً ، لا يستطيع أن يعبر عن حاله ، ولا عما يجد فيها ، كما كان يعبر قبل وقوعه فيها وخضوعه لها ، وإنما هو يعبر بألفاظ مستبهمة وعبارات مستغلقة لها معان مستشنعة ، لأنها عند من يأخذها على ظاهرها وليس من أصحاب الأذواق والمواجيد ، ليست مما يوافق المعقول والمنقول . والألفاظ والعبارات التى من هذا القبيل ، والتى تصدر عن المحبين وقد غلبهم الوجد وغيبهم السكر فى مشاهدة جمال المحبوب الحقيقى ، هى التى يطلق عليها اسم الشطحات . والشطح ـ كما يعرفه الجرجانى ـ هو كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهو من زلات المحققين ، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهى بطريق يشعر بالنباهة : فالحلاج وابن الفارض حين عبر أحدهما أو كلاهما عن حاله فى الحب الإلهى ، وعما استشعره فى مشاهداته ومكاشفاته ، بألفاظ وعبارات توهم الاتحاد بين المحب والمحبوب ، وحلول المحبوب فى المحب ، إنما كان يصطنع

لغة الشطيح التى أفصح عن حاله فيها ،وكان ينبغى عليه أن يسترها ويخفيها ، لأنه أفصح عن سر من الأسرار الالهية التى لم يتلق إذنا إلهيا بالإفصاح عن أى منها ؛ ومن هنا كان ما كان من طعن الطاعنين على الحلاج حين قال مقالته المشهورة التي لقى من أجلها حتفه ، وهى : « أنا الحق » ، وحين قال أيضاً :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا

وكان ما كان من إرجاف المرجفين بابن الفارض وقد أفصح عن شعوره بفنائه عن نفسه ، وشهوده لمحبوبته الحقيقية وهى الذات العلية ، إفصاحا يشعر بالاتحاد معها ، وذلك إذ يقول :

١٥٩ فأفنى الهوى مالم يكن ثم باقيا
هنا من صفات بيننا فاضمحلت
فألفيت ما ألقيت عنى صادراً
إلى ومنى وارداً بمزيدتى
وشاهدت نفسى بالصفات التى بها
تحجبت عنى فى شهودى وحجبتى

١٦٢ وإنى التى أحببتها لا محـالة
وكانت لهـا نفسى على محيلتى

وإذ يقول أيضاً :

٢٠٩ وها أنا أبدى فى اتحادى مبدئى
وأنهى انتهائى فى تواضع رفعتى
جلت فى تجليها الوجود لناظرى
ففى كل مرئى أراهـا برؤية
وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتنى
هنالك إياها بجلوة خـلوتى
وطاح وجودى فى شهودى وبنت عن
وجود شهودى ماحيا غير مثبت
٢١٣ وعانقت ما شاهدت فى محو شاهدى
بمشهده للصحو من بعد سكرتى

ولكل من الحلاج وابن الفارض وغيرهما من المحبين ، الذين استوعب الحب الإلهى نفوسهم ، وملك الوجد الروحى عليهم قلوبهم ، شطحات غير تلك التى ذكرناها ، كانت مثارا للقيل والقال ، ومجالا تصارعت فيه الأهواء ، وتضاربت حوله الآراء ، بين منفر منها ، ومحبب فيها ، وبين منكر عليها ، ومحسن لها .

ولما لم يكن هنا موضع تفصيل القول فيما ترتب على هذه الشطحات من إشكال واستشكال ، فقد آثرنا الوقوف عند هذا الحد من الإجمال ، ومن أراد توضيح المشكل ، وتفصيل المجمل ، فليرجع إلى كتب الصوفية ودواوينهم ، وإلى ما كتبه غيرهم عنهم ، وإلى ما حط به الفقهاء عليهم ، وإلى كتابينا عن (الحياة الروحية فى الإسلام) وعن (ابن الفارض والحب الإلهى) ، فلعل فى هذا كله ما يعين على معرفة الحقيقة وكشف المحجوب ، فيما يتعلق بالأحوال التى تنشأ والأقوال التى تصدر فى اتصال المحب بالمحبوب .

بين الخوف والحب

تبين مما قدمت بين يديك أن للمحبين فى طريق الحب الإلهي أحوالا، وأن لهم فى التعبير عن هذه الأحوال أقوالا ، وستتبين مما سأعرضه عليك أن هذه الأقوال التى يعبر بها عن تلك الأحوال ، إذا أضيف بعضها إلى بعض ، وألف بين بعضها و بين بعض ، تألفت منها صفحات مشرقة ، وأن هذه الصفحات إذا تذوقت على حقيقتها بدت فياضة بالنفحات الصادقة ، وأن هذه النفحات الصادقة ، وتلك الصفحات المشرقة ، هى سبيلنا إلى التأريخ للقلب الإنسانى فى حياته الروحية الإسلامية مع الحب الإلهي ، وإلى الوقوف على مذاهب المحبين الإلهيين من خلال ذلك التاريخ .

ولعل أول مايلاحظه المتأمل فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية عند أول نشأتها على أيدى الزهاد والعباد والنساك المتقدمين ، هو أن الواحد من أولئك أو هؤلاء، إنما كان يتزهد أو يتعبد او يتنسك بأن يقف عند نفسه يتصفحها ويتأملها ، ويحللها ويعللها ، ويتحدث عنها أو يتحدث إليها، كما يتحدث عن نفوس غيره وإلى نفوس غيره ، مبينا نزواتها وشهواتها، وواصفا

ادواءها وأهواءها والزاهد العابد الناسك فى حديثه إلى نفسه أو إلى نفوس غيره إنما يتحدث بلغة اللائم الزاجر ، والمخوف المنذر ، والداعى الذى يدعوها إلى التخلى عن عيوبها ، والتوبة عن ذنوبها ، وإلى مفارقة بدنها والرجوع إلى ربها ، ويصور لها متوعدا تارة ماهى واجدة فى حياتها الأخرى من عقاب على مااجترحت من سيئات ، وواعدا تارة أخرى بما ستجده فى تلك الحياة من ثواب على ماقدمت من حسنات . وهذا يعنى أن الزهاد والعباد والنساك الذين وقفوا من النفس الإنسانية هذا الموقف، كانوا يصدرون عن خوف ورجاء من ناحية ،وعن حزن وبكاء من ناحية أخرى ، وهو خوف من عذاب النار ، ورجاء فى نعيم الجنة ، وهو حزن مما ولدته الخطيئة والمعصية فى نفوسهم من ألم وحسرة ، وبكاء على مافات من الأجل فى لهو الحياة الدنيا ، وماقد ينقطع من الأمل فى حسن العقبى .

وليس أدل على هذه المعانى كلها من حياة الزهاد الأولين التى كانوا يحيونها فى القرنين الأولين للهجرة ، ولا من أقوالهم التى عبروا بها عن أحوالهم النفسية ومذاهبهم العملية . وحسبنا أن نذكر من أولئك الزهاد عون بن عبد الله بن عتبة، والحسن ابن أبى الحسن البصرى ، فهما أصدق مثال يمكن أن يستهشد به

على أن الحياة الروحية الإسلامية كانت عندهما ، وعند أشباههما من الزهاد مطبوعة بطابع الخوف والتخويف، والبكاء والإبكاء: فقد تحدث عون عن نفسه فقال :« ويحى ! أزعم أن خطيئتى قد أقرحت قلبي ، ولا يتجافى جنبي ، ولاتدمع عينى، ولا تسهر ليلى ؛ ويحى ! كيف أنام على مثلها ليلى ، ويحى ! هل ينام على مثلها مثلى ... » ؛ وتحدث عون أيضا إلى نفسه فقال : « ويحك يانفسى ! مالك تنسين مالا ينسى ، وقد أتيت مالا يؤتى ، وكل ذلك عند ربك يحصى ، فى كتاب لا يبيد ولا يبلى ؟ ويحك ! ألا تخافين أن تجزى فيمن يجزى،يوم تجزى كل نفس بما تسعى وقد آثرت ما يفنى على ما يبقى ؟ ... » . وقد تحدث الحسن عن الحزن والخوف فقال : « إن المؤمن يصبح حزينا ، ويمسى حزينا ، ولا يسعه غير ذلك ؛ لأنه بين مخافتين : بين ذنب قدمضى لايدرى ما الله يصنع فيه ، وبين أجل قد بقى لايدرى ما يصيبه فيه من المهالك » ؛ وتحدث الحسن أيضا عن دوافع الخوف ونوازع الحزن، فقال : « يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن الساعة موعده ، وأن القيام بين يدى الله تعالى مشهده ، أن يطول حزنه » . فكل أولئك شواهد صدق وأدلة حق على أن الزهد المصحوب بالخوف والحزن والبكاء من ناحية ، وبالتخويف

والتهديد والإبكاء من ناحية أخرى ، كل أولئك هو سبيل الإنسان إلى كبح جماح نفسه حتى تصفو وتسمو فتصبح مطمئنة ، وترجع إلى ربها راضية مرضية،فتدخل فى عباده،وتدخل جنته .

وهكذا ظلت الحياة الروحية الإسلامية طوال القرن الأول للهجرة ، وفى شطر من القرن الثانى خاضعة لتلك الدوافع ، التى شهدنا بعض صورها وآثارها لدى كل من عون بن عبد الله والحسن البصرى ، حتى كانت رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ هـ، فإذا هى تبدو أولا فى صورة الزاهدة العابدة الناسكة الخائفة من عذاب النار ، الباكية مما يحتاج فعله إلى الاستغفار ، الراجية ما أعد من نعيم للأبرار ؛ ولكنها مالبثت أن استحالت إلى محبة عاشقة ، وهائمة تائقه : فهى لم تعد تصدر فى زهدها وعبادتها عن الخوف والحزن فحسب ، على نحو ما كان يصدر عون بن عبد الله والحسن البصرى وغيرهما من الزهاد الأولين ، بل هى قد صدرت عن هذا الحزن وذلك الخوف ، وصدرت إلى جانب هذا عن الحب والشوق والأنس : حب الله ، والشوق إلى الله ، والأنس بالله ، لا خوفا من ناره وعذابها ، ولا طمعا فى جنته وثوابها ، بل ابتغاء لمشاهدة حقيقته العلية ، واجتلاء لطلعة جمال ذاته القدسية .

ومن هنا كانت السيدة رابعة العدوية ـ كما يقول المغفور له أستاذنا الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق نضر الله وجهه ـ : « هي السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن في هيكل التصوف الإسلامي ، وهي التي تركت في الآثار الباقية نفثات صادقة في التعبير عن محبتها وعن حزنها ؛ وإن الذي فاض به الأدب الصوفي بعد ذلك من شعر ونثر في هذين البابين لهو نفحة من نفحات السيدة رابعة العدوية إمام العاشقين والمحزونين في الإسلام » .

ويتبين هذا في وضوح وجلاء عندما تتصفح كتب التصوف وطبقات الصوفية ، ونستقصي أقوالهم وأحوالهم فلا نجد منهم قبل رابعة من استعمل لفظة الحب استعمالا صريحا في التعبير عن صلته بالله وميله إليه وإقباله عليه ، على نحو ما فعلت رابعة : فمالك بن دينار المتوفى سنة ١٣١ هـ لم يكن يستعمل في أقواله لفظة « الحب » ، بل كان يستعمل لفظة « الشوق » ؛ وكذلك عبد الواحد بن زيد المتوفى سنة ١٧٧ هـ كان يؤثر لفظة «العشق» على لفظتي « الحب » و « المحبة » ، وإن كان التعبير بالعشق غير جائز في حق الله ، لأن العشق هو ـ كما يقول أبو علي الدقاق ـ مجاوزة الحد في المحبة ، ولا يصح أن يوصف الله في حبه للإنسان بالعشق ، لأنه لا يصح أن ينسب إلى الله مجاوزة الحد

فى الحب ، كما لا يصح أن يقال عن حب الإنسان لله إنه عشق ، لأن الإنسان مهما أحب الله ، ومهما أوغل الحب فى قلبه نحو الله ، فهو لن يبلغ فى حبه كل ما يريد ، ولن يجاوز فى هذا الحب كل الحدود . ولهذا كان كثير من الصوفية المتقدمين ، يتحرج من استعمال لفظة « العشق » سواء فى التعبير عن حب الإنسان لله ، وعن حب الله للإنسان . ولكن المتأخرين من الصوفية ، لا سيما الشعراء منهم ، قد استعمل بعضهم لفظتى « الحب » و « العشق » وغيرهما من الألفاظ التى تجرى مجراها وتحل محلهما ، على أنها مرادفات يستعاض ببعضها عن بعض ، ويعبر ببعضها عما يعبر عنه ببعضها الآخر . ومهما يكن من شىء فقد شاعت لفظة « الحب » فى أقوال رابعة العدوية المنثورة والمنظومة ، وهى فيما أشاعته من معانيها الروحية السامية ، إنما كانت تعبر عن هذه المعانى الروحية التى تمكنت من نفسها ، وأوغلت فى قلبها ، فوجهت حياتها الروحية فى صلتها بالله هذه الوجهة الروحية الرائعة ، التى لم تكن فيها إلا معبرة تعبيرا جميلا عن هذا الحب المتبادل بين الله وبين عباده ، والذى ورد ذكره فى القرآن الكريم مشارا إليه بقوله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم

ويحبونه ، أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » (سورة المائدة : آية ٥٣) .

على أننا واجدون مع ذلك لزاهد من زهاد القرن الثانى للهجرة ، هو إبراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦١ هـ ، وهو من معاصرى رابعة العدوية ، قولا يناجى فيه ربه فيتحدث إليه عن المحبة والذكر والتفكر فيقول : « إلهى ! إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندى جناح بعوضة فى جنب ما أكرمتنى من محبتك ، وآنستنى بذكرك ، وفرغتنى للتفكر فى عظمتك » . ولكن استعمال إبراهيم بن أدهم للفظة « المحبة » هنا لا ينفى عن رابعة العدوية أنها كانت أول من غرد تغاريد الحب فى رياض القلب ، وأنشد على أيكة الشوق أناشيد الأنس بين العبد والرب ، وذلك فى خطاب صريح التوجيه إلى الله ، واضح الدلالة على حبها له ، وشوقها إليه ، وأنسها به .

ومنذ عهد رابعة العدوية ، أخذت لفظة « الحب » ولفظة « المحبة » ، تشيع إحداهما أو كلتاهما فى أقوال الزهاد والصوفية على تعاقب طبقاتهم وعصورهم : فمعروف الكرخى المتوفى سنة ٢٠٠ أو ٢٠١ هـ تبين أقواله على قلتها وإيجازها أنه قبل

لفظة « المحبة » ؛ والجنيد المتوفى سنة ٢٩٧ هـ قد تحدث عن المحبة ، واستعمل لفظها ، وقال فيها كلاما يعده المحققون من أهل وقته خير ما قيل فى حدها والإبانة عن حقيقتها ؛ والمحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣ هـ قد عنى بالمحبة عناية خاصة ، حتى لقد وضع فيها فصلا هو أدنى إلى أن يكون رسالة فى بيان حقيقة الحب المتبادل بين العبد والرب ، وإظهار أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منة إلهية أودع الله بذرتها قلوب محبيه ، وأن ثمة اتحادا بين المحب والمحبوب ، وأن هذا الاتحاد حال تتكشف فيه أسرار الوجود لمن يعرض له ؛ وذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، قد استعمل فى غير تردد لفظة « الحب » ، وتحدث عن مراتبه التى تقابل كل مرتبة منها مرتبة من مراتب المعرفة ؛ ويحيى بن معاذ الرازى المتوفى سنة ٢٥٨ هـ قد استعمل لفظة « المحبة » فكتب إلى أبى يزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ هـ : « سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته » ، فكتب إليه أبو يزيد : « غيرك شرب بحور السموات والأرض وما روى بعد ، ولسانه خارج ويقول : هل من مزيد » ؛ والحسين ابن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩هـ قد عبر عن حبه لله بألفاظ وعبارات عدة حفلت بها آثاره المنثورة والمنظومة ، وكان فيها

وفيما أفاض من معانيها من الجرأة إلى الحد الذى انتهى به إلى تلك الأحوال ، التى عبر عنها بما تحدثنا عنه فى موضع سابق من حديث الشطحات .

وما فتئت لفظة الحب وغيرها من الألفاظ المرادفة لها تشيع على ألسنة الصوفية أنفسهم الناثرين منهم والناظمين ، وتذيع فى كتب المؤلفين الصوفيين من أصحاب المصنفات وكتاب الطبقات من أمثال الكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠ هـ وصاحب (التعرف لمذهب أهل التصوف) ، والسراج الطوسى المتوفى سنة ٣٧٨ هـ صاحب (اللمع فى التصوف) ، وأبى طالب المكى المتوفى سنة ٣٨٦ هـ صاحب (قوت القلوب) ، والهجويرى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ أو ٤٦٤ صاحب (كشف المحجوب) ، والقشيرى المتوفى سنة ٤٦٥ هـ صاحب (الرسالة) ، والغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ صاحب (إحياء علوم الدين) ، وابن العريف المتوفى سنة ٥٣٦ هـ صاحب (محاسن المجالس) ، وغيرهم من المؤلفين الصوفيين الذين لا سبيل هنا إلى إحصاء أسمائهم واستقصاء مصنفاتهم ، حتى كان الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، وكانت أحاديثه عن الحب ، وأشواقه وأذواقه فيه على نحو ما سبقت الإشارة إليه فى موضع سابق من هذا

الكتاب ، وعلى الوجه الذي سنتبينه فيما سيأتى بعد ؛ وحتى كان سلطان العاشقين شرف الدين عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ، فإذا هو يبلغ من الحب الإلهى ما لم يبلغه غيره من السابقين عليه ، والمعاصرين له ، واللاحقين به ، سواء فيما يتعلق باللفظ ومعانيه ، أو فيما يتصل بالذوق ومراميه . ومن هنا لم يكن ديوان ابن الفارض أروع وأمتع أنشودة للحب الإلهى فحسب ، وإنما كان كذلك ، وكان أوسع وأجمع معجم للألفاظ المترادفة على الحب إلى جانب ذلك .

ولكى تظهر هذه المعانى كلها واضحة جلية من خلال التطور التاريخي والمذهبي للحب الإلهى فى التصوف الإسلامى ، يحسن أن نقف وقفات قصارا عند بعض الشخصيات التي كان لأصحابها مذاهب فى الحب الإلهى ، وكان لمذاهبهم خطر عظيم وأثر بعيد فى توجيه الحياة الروحية الإسلامية إلى تحقيق المثل الأعلى ، والنهل من المورد الأحلى .

أحبك حبين

تبينت مما قدمت بين يديك من إشارات مجملة إلى رابعة العدوية، كيف كانت هذه الزاهدة العابدة الواجدة بدعا بين زهاد عصرها وعباده، وعلى أى وجه كانت أول من هتف بنغمات الحب الإلهي هتافا لم يسبقها إليه أحد، وظل صداه يتردد من بعدها على ألسنة الصوفية، وفيما خلفوا من تراث روحى منظوم ومنثور، ستظل الإنسانية بمعناها الروحى الخالص تستلهم صفحاته، وتستمتع بنفحاته على مر العصور. وها نحن أولاء نقف مع رابعة العدوية عند أحوالها وأقوالها التى تعد تعبيراً صادقاً عن حبها الإلهى، وشوقها إلى مطالعة الجمال الأزلى، وأنسها بمؤنسها القلبي:

ولعل من خير ما وصف به حال رابعة، وحال أشباهها فى المحبة، ما ورد فى كتاب (شرح حال الأولياء) لعز الدين بن عبد السلام بن غانم المقدسى، من أنه قيل لرابعة: كيف رأيت المحبة؟ فقالت: «ليس للمحب وحبيبه بين، وإنما هو نطق عن شوق، ووصف عن ذوق. فمن ذاق عرف، ومن وصف فما اتصف. وكيف تصف شيئاً أنت فى حضرته غائب، وبوجوده

ذائب ، وبشهوده ذاهب وبصحوك منه سكران ، وبفراغك له ملآن ، وبسرورك له ولهان ! . . . فما ثم إلا دهشة دائمة ، وحيرة لازمة ، وقلوب هائمة ، وأسرار كاتمة ، وأجساد من السقم غير سالمة ، والمحبة بدولتها الصارمة ، في القلوب حاكمة .. »

ثم قيل لها بعد ذلك : « يارابعة ! فأنت في ميدان المحبة رائعة ، فكيف كانت سورة الواقعة ، حتى سميت رابعة ؟.. فقالت ... :

كأسي وخمري والنديم : ثلاثة
وأنا المشوقة في المحبة : رابعه
كأس المسرة والنعيم يديرها
ساقي المدام على المدى متتابعه
فإذا نظرت فلا أرى إلا له
وإذا حضرت فلا أرى إلا معه
يا عاذلي ! إني أحب جماله
تا الله ما أذني لعذلك سامعه
كم بت من حرقي وفرط تعلقي
أجرى عيونا من عيوني الدامعه

لا عبرتي ترقا ، ولا وصلي له
يبقى ولا عيني القريحة هاجعه

بهذه الأبيات وبتلك العبارات، صور عز الدين بن عبد السلام حال رابعة في المحبة وأنطقها بها، فأجراها على لسانها وبضميرها ، وهي وإن كانت تعطينا صورة شعرية لرابعة ، وملاءمة لطبيعة حياتها الروحية من ناحية ، ولحقيقة مذهبها في المحبة الإلهية من ناحية أخرى ، إلا أن في الأقوال المنثورة ، والأبيات المنظومة المأثورة عن رابعة نفسها تصويراً لحياتها، وتعبيراً عن حبها ، ليس من شك في أنهما أصدق تصوير وأدق تعبير : فهي — كما تبين مما تحدثنا به كتب الطبقات ، وما تتحدث به رابعة نفسها فيما يؤثر عنها من أحاديث ومناجيات — قد اشتاقت إلى الله فأقبلت عليه ، وأحبت الله فطلبت القرب منه ، وعاينت جمال الله فأنست به ، وفرغت قلبها لله فلم تشتغل بما هو دونه .

فهاهي ذي رابعة تتحدث إلى محبوبها عن حبها ، وعن نوعين من هذا الحب أحبته بهما ، فتقول :—

أحبك حبين : حب الهوى
وحباً لأنك أهـل لذاكا

فأما الذى هو حب الهوى
فشغلى بذكرك عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له
فكشفك لى الحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ، ولا ذاك لى
ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

فهى هنا تتحدث بأنها أحبت الله حبين : أحدهما تطلق عليه اسم (حب الهوى) ، وثانيهما الحب الذى تعرفه بأن الله أهل له ؛ وقد فسر الغزالى هذين الحبين بما يكشف عن طبيعة كل منهما ، وعن الدوافع التى تدفع إليه ، والغاية التى يقصد إليها منه ، فقال: « لعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها ، وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة ، وبحبه لما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذى انكشف لها ، وهو أعلى الحبين وأقواها ؛ ولذة مطالعة جمال الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال حاكيا عن ربه تعالى : أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » . وإنما كان الحب الذى الله أهل له أعلى الحبين ، لأنه الحب الذى يقصد به وجه الله لذاته ، دون أن يكون مشوباً بغرض ، أو موجهاً برغب

أو رهب ، إلا أن يكون الرغب الذى يوجهه هو مشاهدة الله ومعاينة جماله الأزلى . وحب الله لذاته على هذا الوجه الثانى من وجهى الحب الإلهى ، هو الذى كانت تتغناه رابعة ، وتأخذ قلبها به ، حتى لقد أصبح لهـا مذهباً فى الحياة الروحية التى كانت تحياها ، ويحياها من تأثرها وتأثر بمذهبها من جاء بعدها من الصوفية المتأخرين أمثال ابن الفارض ، وابن سبعين على نحو ما سنبينه فى موضعه بعد .

وليس أدل على مذهب رابعة فى حب الله لذاته حبًّا منزها عن الهوى والغرض ، ممـا خاطبت به ربها فى مناجاة لها حيث قالت : « إلهى إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقنى بنـار جهنم ؛ وإذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فاحرمنيها ؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمنى يا إلهى من جمالك الأزلى » . وليس أدل على هذا المذهب فى الحب أيضاً من قصتها مع أحد معاصريها وهو سفيان الثورى ، إذ سألها ما حقيقة إيمانها ، فأجابته بقولها : « ماعبدته خوفا من ناره ، ولا حباً لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حبًّا له ، وشوقا إليه » . ومعنى هذا كله هو أن رابعة لم تكن ترهب النار ، ولا ترغب فى الجنة ، ولكنها كانت تريد رب الجنة ، وكانت

تريد أن ينكشف عن عين قلبها كل حجاب ، وأن ينفتح لها من دون محبوبها كل باب ، حتى لا تأنس إلا به ، ولا تسكن إلا معه ، وذلك على الوجه الذى تتحدث به إلى حبيب قلبها فتقول :ـ

إنى جعلتك فى الفؤاد محدثى
وأبحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس
وحبيب قلبي فى الفؤاد أنيسى

وعلى الوجه الذى تتحدث به عما يجده محب الله، وقد سكن انينه وحنينه بعد سكونه مع محبوبه ، فتقول : « محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه » . ومن هنا ترى أن حب الله لذاته قد استوعب قلب رابعة استيعابا تاما بحيث لم يترك فيه مساغا لأحد ، ولا مكانا لشىء ، وأى أحد أو أى شىء يستطيع أن يجد سبيله إلى هذا القلب الذى سئلت صاحبته عن كيفية حبها للرسول عليه الصلاة والسلام ، فأجابت بقولها : « إنى والله أحبه حباً شديداً ، ولكن حب الخالق شغلنى عن حب المخلوقين » ؛ وقالت أيضاً : « إن حبى لله لم يترك فى قلبي مكاناً لمحبة ماسوى الله » .

وإذا كان ذلك كذلك ، فأى حب إلهى إذن أصفى وأنقى ، وأسمى وأرقى ، من حب هذه الزاهدة العابدة الواجدة ، التى عكفت على قلبها تصفيه من الأدواء ، وعلى حبها تنقيه من الأهواء ، وخلت إلى عبادتها لا خوفاً من عذاب ، ولا طمعاً فى ثواب ، وودت لو لم تكن هناك نار ولا جنة يشتغل بهما العابدون عن معبودهم ، والمحبون عن محبوبهم ، حتى لقد وضعت فى إحدى يديها ناراً ، وفى الأخرى ماء ، ولما سئلت عن وجهتها قالت : « سألقى بالنار فى الجنة ، وسأسكب الماء على النار ، فلا تبقى هذه ولا تلك ، وينجاب الحجابان عن السالكين طريق الله ، ويتبين لهم المقصود ، ويشاهدون الله لا يدفعهم رجاء ولا يفزعهم خوف ؛ أفئن لم يكن رجاء فى جنة ، ولا خوف من نار ، لم يعبد الله أحد ، ولم يطعه أحد ؟ » .

أنت لي مني

وهذا صوفي آخر من كبار الصوفية المتحققين ، وهو ذو النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، له في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة ، وفي تأسيس التصوف التيوزوفي بصفة خاصة ، وفي طريق المعرفة الإلهامية ، والمحبة الإلهية بصفة أخص ، آثار باقية ، وصفحات خالدة : فهو قد عرض للطريق إلى الله تحلله إلى عناصره العملية والروحية ، وصنف ما يختلف على نفس السالك من الأحوال ، وما يختلف إليه السالك من المقامات ؛ وتناول المعرفة فعرفها وقسمها وبين مراتبها وطرق الوصول إليها ؛ وتحدث عن المحبة وأحوالها وأغراضها وموضوعاتها والمشاهدات التي تقع للمحبين فيها ، إلى غير هذا كله من المسائل الكثيرة،التي بدأت دراستها تصطبغ على يد ذي النون بصبغة تيوزوفية ، والتي لا يعنينا منها هنا إلا مسألة المحبة الإلهية ، وما كان لذي النون فيها من مذهب يتصل كثيراً أو قليلا بمذهبه في المسائل الأخرى .

والمعرفة اليقينية عند ذي النون هي التي تتخذ موضوعها من الذات العلية ، وتتخذ طريقها من الإلهام الذي هو بمثابة

النفث فى الروع والنور الذى يقذفه الله فى سر العبد ، فهى من هذه الناحية معرفة الله بالله ، يبينها قول ذى النون نفسه وقد سئل : بم عرفت ربك ؟ قال : « عرفت ربى بربى ، ولولا ربى ما عرفت ربى » . وقد انتهى ذو النون فى معرفته بالله إلى إثبات تفرد الذات الإلهية بالوحدانية ، بمعنى أنه ليس فى السموات العلى ، ولا الأرضين السفلى ، مدبر غير الله ، ومن هنا كانت المعرفة عند ذى النون تنال بأشياء ثلاثة : بالنظر فى الأمور كيف دبرها ، وفى المقادير كيف قدرها ، وفى الخلائق كيف خلقها .

وكما كانت المعرفة اليقينية عند ذى النون ، هى معرفة الذات العلية ، فكذلك كانت المحبة الحقيقية هى محبة الذات الإلهية ، وإن من تحقق بهذه المحبة الإلهية ، ينبغى عليه ألا يتحدث عنها ، او يبوح بها ، لمن لا يعرفون من الحب غير معناه الحسى . وليس الحب الإلهى عند ذى النون هو حب الإنسان لله فحسب ، وإنما هو كذلك حب الله للإنسان ، وهذا يعنى أن الحب متبادل بين الرب والعبد .

وإذا كان الحب متبادلا بين الرب والعبد ، فما عسى أن يكون سبيل العبد إلى إقبال الرب عليه وحبه له ؟ . . .

وذو النون يجيب على هذا بأن سبيل العبد إلى هذا الحب هو أن يكون العبد صابرا شاكرا ذاكرا ؛ أما إذا كان العبد ساهيا لاهيا معرضا عن ذكر الله ، فذلك علامة إعراض الله عنه ؛ ناهيك بما كان يراه ذو النون من أن الرب إذا آنس العبد بخلقه أوحشه من نفسه ، وإذا أوحشه من خلقه آنسه بنفسه . وهذا يشبه كثيرا أو قليلا ما ذهبت إليه رابعة العدوية حين قالت إن محبة الله قد شغلتها حتى لم تدع فى قلبها مكاناً لأحد من المخلوقين .

والمتأمل فيما أثر عن ذى النون من أقوال منثورة وأبيات منظومة ، يلاحظ أنه يصطنع لفظتى الحب والمحبة اصطناعا صريحاً ، سواء فى التعبير عن حب الله للإنسان ، أو حب الإنسان لله ، وذلك على نحو ما فعلت رابعة العدوية ، ووقفنا عليه معها فى موضعه من الحديث عنها آنفا ولا يقف التشابه بين ذى النون وبين رابعة عند هذا الحد من المشاركة اللفظية فحسب ، وإنما هو يتجاوز اللفظ إلى الفكرة الكبرى والغاية العليا التى وجهت الحب الإلهى عند كل منهما : فكما كانت غاية رابعة القصوى هى أن ينكشف عن عين قلبها كل غين ، وأن لا يكون بينها وبين الله أى بين ، بحيث يتهيأ لها من مطالعة جمال الربوبية ما يصرفها

عن كل ما سوى الله ، فكذلك كانت غاية ذى النون إذ اتخذ من الله معقد رغبته ، ومنتهى مراده ومنيته ، وأقصى مرامه وبغيته ، كما يدل على هذا قوله مناجيا ربه فى هذه الأبيات :

أموت وما ماتت إليــك صبابتى
ولا رويت من صدق حبك أو طارى
منــاى المنى كل المنى أنت لى منى
وأنت الغنى كل الغنى عند إقصارى
وأنت مدى سؤلى وغاية رغبتى
وموضع شكواى ومكنون إضمارى

وكما يدل عليه أيضاً هذا الدعاء الذى سأله المتوكل أمير المؤمنين أن يكتبه له ليدعو به ، وهذا نصه : « رب أقنى فى أهل ولايتك ، مقام رجاء الزيادة من محبتك ، واجعلنى ولها بذكرك فى ذكرك إلى ذكرك ، وفى روح بحاج أسمائك لاسمك ، وهب لى قدما أعادل بها بفضلك أقدام من لم يزل عن طاعتك ، وأحقق بها ارتياحا فى القرب منك ، وأحف بها جولا فى الشغل بك ، ما حييت وما بقيت رب العالمين ، إنك رؤوف رحيم ، اللهم بك أعوذ وألوذ وأؤمل البلغة إلى طاعتك ، والمثوى الصالح من مرضاتك ، وأنت ولى قدير » .

ولعل وجه الشبه بين ذى النون وبين رابعة أظهر ما يكون ، إذا لاحظنا أن ذا النون كان يناجي ربه كما كانت تناجيه رابعة ، فيطلب إليه مثل ما كانت تطلب هتك الحجب ، ورفع الحواجز التي تحول بين كل منهما وبين الظفر بأنوار المعرفة وأسرار المحبة : فحب الله الذى عبرت عنه رابعة بقولها : « وأما الذى أنت أهل له » ، وعبرت عن غايته القصوى بأنها كشف الحجب حتي ترى رابعة ربها ، وذلك فى هذا البيت من أبيات رابعة :

وأما الذى أنت أهل له　　فكشفك لى الحجب حتى أراكا

هذا الذى عبرت عنه رابعة مجملا فى هذا البيت يكاد أن يكون هو هو بعينه ما عبر عنه ذوالنون مفصلا فى هذا الدعاء الذى يناجى به ربه فيقول : « ... إلهى ! لا تترك بيني وبين أقصى مرادى حجاباً إلا هتكته ، ولاحاجزاً إلا رفعته ، ولاوعرا إلاسهلته ، ولا باباً إلا فتحته ، حتى تقيم قلبي بين ضياء معرفتك ، وتذيقنى طعم محبتك ، وتبرد بالرضى منك فؤادى وجميع أحوالى ، حتى لا أختار غير ما تختاره ، وتجعل لى مقاما بين مقامات أهل ولايتك ، ومضطربا فسيحا فى ميدان طاعتك ... » .

فكل أولئك ينتهى بنا إلى أن ذا النون المصرى لم يكن زاهـدا ولا عابدا فحسب ، ولا صوفيا من أصحاب الأذواق

والمواجيد فحسب ، وإنما كان كذلك صاحب مذهب فى المعرفة والمحبة ، وكانت المعرفة الحقة عنده هى التى تتخذ موضوعها الأسمى من الذات الإلهية ، كما كانت المحبة الصادقة هى التى تتخذ غايتها القصوى من مشاهدة الحقيقة العلية ، بحيث يقيم الرب قلب العبد بين ضياء معرفته ، ويذيقه طعم محبته .

أنت بين الشغاف والقلب

وهذا صوفي آخر من أجل الصوفية المسلمين خطراً ، وأبعدهم أثرا ، لا في الحب الإلهي باعتباره حالا من أحوال الذوق والوجد فحسب، بل فيما ينطوي عليه ويؤدي إليه هذا الحب الإلهي من المعاني والنتائج الفلسفية ، وهذا الصوفي الذي كان ذائقا ومتفلسفا للحب الإلهي هو الحسين بن منصور الحلاج المتوفي سنة ٣٠٩ هـ . فقد أرسل الحلاج من المقالات ، ونظم من الأبيات ، وصنف من المصنفات ، مايظهرنا على أنه كان إلى جانب وصفه لأحواله وأشواقه وأذواقه في الحب الإلهي ، يعمد إلى بث العناصر الفلسفية في ثنايا هذا كله ، فلا يجعلنا نقف معه موقف الذائقين الشاعرين فحسب ولا موقف المحبين الهائمين السابحين بقلوبهم وأرواحهم في بحار الحب فحسب ، بل نقف معه بقلوبنا وأرواحنا من ناحية ، تأخذنا النشوة ويملكنا الوجد ، ثم لا نلبث أن نفيق ونصحو ، فإذا نحن نروى ونفكر إلى جانب ما نذوق ونشعر ، وإذا نحن نعمل عقولنا في هذا النثر أو ذلك النظم الذي عبر فيه عن

أذواقه ومواجيده فى حبه لله ، أو فى حديثه عنه وخطابه له ، فنسائل أنفسنا قائلين : هذا محب واجد أحب ربه حبا قويا ملك عليه كل سبيل ، وصرفه عن كل حقير وجليل ، وهو فيما يصف من حاله فى حبه صادق، ولهذا نحن نقبل عليه ونميل إليه ونتأثر به، ولكن ما باله يصطنع فى وصفه لحبه الإلهى ذاك ألفاظا مسرفة ، وعبارات متطرفة من قبيل الاتحاد والحلول والامتزاج ، وما إليها من الألفاظ والعبارات التى توقع صاحبها فى الغلو والشطط وتلقى عليه الشبهات ، أحلولى هو أم اتحادى ؟ أهو من القائلين بالواحدية أم من القائلين بالإثنينية بين الذات الإلهية والذات الإنسانية ؟..

الحق أنه لكى نجيب على ما يتردد فى أنفسنا من أسئلة حول الحب الإلهى فى أشواقه وأذواقه الروحية وفى معانيه ومراميه الفلسفية عند الحلاج ، فلا بد من أن نقف معه عند بعض ما عبر به عن حبه من مقالات منثورة وأبيات منظومة :

ولعل فى أكثر ما خلفه الحلاج من نظم تناقضا أو تضاربا بين الحلول والاتحاد . وإن شئت قلت إن الحلاج فى تعبيره عن حبه لله ، وفى تصويره للصلة بينه وبين الله ، لم يكن من الدقة بحيث يبين فى وضوح وجلاء أنه حلولى هنا، وأنه اتحادى هناك وأنه قائل بالامتزاج فيما بين هذا وذاك ، وإنما هو يعبر فى البيت

الواحد أو فى البيتين ، فضلا عن كل واحد من الشطرين ، بلفظة أو عبارة تفيد إحداها أو كلتاها معنى من معانى الاتحاد تارة ، أومعنى من معانى الحلول تارة أخرى ، وذلك على نحو ما تتبينه من حديثه عن نفسه وعن محبوبه وهو الله عز وجل فى قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا

وعلى نحو ما يدل عليه أيضا خطابه إلى محبوبه فى قوله :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى
مثل جرى الدموع من أجفان
وتحل الضمير جوف فؤادى
كحلول الأرواح فى الأبدان

على أن الحلاج وإن كان مترددا فى هذين البيتين وفى البيتين السابقين عليهما بين الألفاظ والعبارات التى يشعر أو يصرح بعضها بالاتحاد، وبعضها الآخر بالحلول ، إلا أن له أبياتا وأقوالا واضحة الدلالة على أنه يتحدث إلى محبوبه بلسان الاتحاد معه والامتزاج به ، كأن يخاطب محبوبه فيقول : —

جبلت روحك في روحي كما
يجبل العنبر بالمسك الفتق

فإذا مسك شيء مسني
فإذا أنت أنا لا نفترق

وكأن يخاطب محبوبه أيضا فيقول : —

مزجت روحك في روحي كما
تمزج الخمرة بالماء الزلال

فاذا مسك شيء مسني
فإذا أنت أنا في كل حال .

ولكن الحلاج لا يلبث أن يفرق بين ذاته وبين الذات الإلهية التي يعبر عنها بالحق من ناحية ، ثم لا يلبث أن يتحدث من ناحية أخرى عن نفسه بلغة هي أمعن ما تكون في الاتحاد ، وذلك ما يمكن تبينه من البيتين التاليين ، ومن الموازنة بين معنى التفرقة الذى يثبته البيت الأول وبين معنى الجمع الذى يثبته البيت الثانى ، فاستمع إلى الحلاج حيث يقول :

أنا سر الحق ما الحق أنا
بل أنـا حق ففرق بيننا

أنا عين الله فى الأشيا فهل
ظاهر فى الكون إلا عيننا

ومهما يكن من تردد الحلاج بين الألفاظ والعبارات التى تتصل من قريب أو من بعيد بمعنى الامتزاج ، إما لأنه صاحب حال وصاحب الحال كما يقول الصوفية معذور ، وإما لأنه شاعر أو ناظم ، والشعر والنظم لا يعرفان ما يعرفه النثر من تدقيق فى اللفظ وتحقيق فى المعنى ، أقول مهما يكن من هذا كله فإننا واجدون مع ذلك للحلاج أقوالا صريحة فى نفى الامتزاج بين الذات الإلهية وبين الذات الإنسانية ، نفيا يمحو كل شك ويزيل كل شبهة ، ومن هذه الأقول قوله متحدثا عن نفسه باعتباره ناسوتا أى إنسانا ، ومخاطبا ربه باعتباره لاهوتا أى ذاتا إلهية ، وذلك على الوجه التالى :

« ... وكما أن ناسوتيتى مستهلكة فى لاهوتيتك ، غير ممازجة لها ، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتى ، غير ممازجة لها» وليس أدل على نفى الامتزاج بين الذات الإلهية والذات الإنسانية وإثبات التفرقة بين الذاتين ، من قول الحلاج : « من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالإلهية ، فقد كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ،

ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه » .

وإذا كان الحلاج ينفي الامتزاج بين المحب والمحبوب على هذا الوجه الواضح، وبهذه الألفاظ والعبارات الصريحة والتي لا تحتمل تأويلا ، ولا فهما إلا على أنها تقرر وحدانية الله وتنفي التشبيه وتثبت التنزيه ، فكيف يمكن إذن أن نفهم ونسيغ حديث حبه الإلهي بلسان الاتحاد تارة ، وبلسان الحلول تارة أخرى ، وبلسان الامتزاج أطوارا؟! الحق أن حديث الحلاج بهذه الألسنة كلها مرجعه إلى أنه كان صاحب وجد وذوق وحب ، وكان إلى جانب هذا صاحب غيبة ونشوة تحصلان من السكر على نحو ما سبق بيانه في موضعه آنفا ، وكان الحلاج بحكم هذا كله محبا ولها دهشا إلى أقصى حدود الوله والدهش ، فلم يستطع أن يعبر عن مبلغ تمكن الحب الإلهي من قلبه ، وسيطرته على نفسه ، وإخراجه عن ذات هذه النفس ، وإدخاله في ذات محبوبه ، إلا في هذه العبارات المفعمة بألفاظ الاتحاد والامتزاج والحلول، والفياضة بأدق وأعمق المعاني التي تشعر في ظاهرها بإثبات الوحدة بين الذاتين الإلهية والإنسانية ، مع أن صاحبها مؤمن بوحدانية الله، وحدانية تفردت بها ذاته العلية عن ذوات الخلق .

وهاهو ذا الحلاج نفسه يحدثنا عن نفسه بما كان يجده في سره

من معنى الوحدة أو الجمع بين ذاته وبين ذات محبوبه من ناحية ، ومعنى التفرقة أو الفرق بين الذاتين من ناحية أخرى ، فيقول :

قد تحققتك فى سرى فخاطبك لسانى
فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان
إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ العيان
فلقد صيرك الوجد من الأحشاء دان

وكأنى بالحلاج هنا يخاطب محبوبه الحقيق وهو الله فيقول له عز وجل : لقد تحققتك فى سرى فوجدت معنيين فى هذا التحقق : معنى فى حال الصحو الذى أشعر فيه بالافتراق عنك ، وفيه تثبت الوحدانية لك ، ومعنى فى حال المحو ، وفيه يشعرنى الوجد بالاجتماع بك والقرب منك ، فأنا وأنت متحدان ما دمت أنا واجدا ، وأنت وأنا مفترقان مادمت أنت بالوحدانية متفردا .

وإذا كان حب الحلاج الإلهى قد انطوى على هذه المعانى الدقيقة الرقيقة معا ، فما عسى أن تكون المعانى التى انطوى عليها هذا الحب فى نوازعه ومنازعه التى نزعت بنفس صاحبه إليه ، وما عسى أن يكون غرضه الأسمى الذى قصد إليه منه ؟ الحق أن الحلاج كان كما كانت رابعة العدوية ، وكما كان

ذو النون المصرى ، منزها لحبه الإلهى عن كل غرض عاجل أو آجل يوجهه خوف من عذاب ، أو رجاء فى ثواب . ولعل الحلاج كان فى تنزيهه حبه عن شوائب المطامع والمخاوف ، أمعن من رابعة وذى النون : فهو محب يريد محبوبه ولكنه لايريده طمعا فى ثوابه ، ولا خوفا من عقابه ، وإنما يريده لعذابه ، ومن اجل الاستمتاع بعذابه، لأنه قد ظفر من محبوبه بكل ما كان يطمع فيه ويطمح إليه ، إلا شيئا واحدا لم يحصل له بعد ، وهو حصوله على لذة العذاب فى الوجد ، أو حصول ملذوذ وجده بالعذاب ، على حد تعبيره فى هذين البيتين :

أريدك لا أريدك للثواب ولكن أريدك للعقاب
وكل مآربى قد نلت منها سوى ملذوذ وجدى بالعذاب

وهذا ــ كما عقب عليه أبو العباس بن عطاء البغدادى ــ « مما يتزايد به عذاب الشغف ، وهيام الكلف ، واحتراق الأسف ، وشغف الحب ... »

على أن الحلاج وإن كان يجد فى عذاب الحب عذوبة ولذة ، فليس معنى هذا أنه لم يكن يريد محبوبه إلا ليستمتع بلذة هذا العذاب وعذوبته فحسب ، وإنما هى مبالغة منه فى أنه لم يكن

فى حبه طامعا ولا راجيا ولا خائفا ، وأن العذاب الذى يتجنبه غيره ولا يقبل عليه ، يتطلبه هو ويريد المزيد منه ، وهو فوق هذا كله محب لمحبوبه الذى جعل منه كل غايته ، ولم يعد يرى غيره فى نومه ويقظته ، ولا يناجى غيره فى سره وعلانيته ، كما يخاطب محبوبه بهذا المعنى فيقول :

متى سهرت عينى لغيرك أو بكت
فــلا بلغت ما أملت وتمنت
وإن أضمرت نفسى سواك فلارعت
رياض المنى من وجنتيك وجنت

يحشر العاشقون تحت لوائى

وهذا شاعر صوفى انتهت إليه إمامة الحب الإلهى ، وإمارة الشعر العربى الإسلامى فى هذا الحب الإلهى ، حتى لقد نظر هو إلى نفسه على أنه إمام للمحبين ، ولقبه غيره بسلطان العاشقين ، وذلك لما قطعه من عمره فى السلوك إلى الله ، وما اقتطعه من قلبه فى حب الله ، وما فاضت به روحه من آيات التسبيح بجمال الذات الإلهية ، وكمال الحقيقة العلية ، وهذا الشاعر الصوفى الذى كان كذلك هو شرف الدين أبو حفص عمر بن الفارض الحموى المصرى المتوفى سنة ٦٣٢ هـ .

كان ابن الفارض شاعراً رقيقاً ، وكان صوفياً متحققاً ، وكانت نفسه من الرقة ، وحسه من الدقة ، وشعوره من الإرهاف ، بحيث استوعب الحب ظاهره وباطنه ، واستغرق الجمال جوارحه وجوانحه ، فلم يكن يحب الله فى ذاته فحسب ، ولا يتغنى جمال الذات الإلهية المطلق فحسب ، وإنما هو يحب كل شيء ، وينجذب إلى كل جميل ، ويقبل على كل ما فى الوجود على أنه مشهد من المشاهد التى يتجلى فيها ذلك الجمال الإلهى المطلق . وإنه ليمعن فى حبه ، وفى شهوده ، ويبالغ فى وصف هذا الشهود وذلك

الحب مبالغة نكاد أن نؤمن معها بأن صاحب هذه النفس قد خلق محباً بطبيعته ، منجذبا إلى الجمال بفطرته .

ولما كان ابن الفارض شاعراً رقق الحب نفسه ، وصقل الجمال ذوقه ، وأثار الحب والجمال من قلبه خفى الضنى ومكنون الشجن ، فهو لهذا كله قد عبر عن أشواقه ومواجيده فى قصائد طوال وقصار هى فى ظاهرها أبيات من الشعر ، ولكنها فى حقيقتها قطعة من نفسه ، وبضعة من قلبه ؛ لأنها أصدق ترجمان عما احتدم فى باطنه من انفعالات وعواطف ، وما فاض على قلبه من إشراقات وعوارف . وهو فيما عبر عنه من ذات نفسه ، ومن طبيعة حبه وحقيقة محبوبته ومما لقيه فى سبيل هذا الحب ، ومن أجل الظفر بوصل هذه المحبوبة ، يرى أن أحداً من العاشقين السابقين عليه والمعاصرين له واللاحقين به لم يبلغ منزلته فى الحب ، فهو من أولئك وهؤلاء بمثابة المرجع الذى ينبغى أن يأخذوا عنه ، والمثل الأعلى الذى ينبغى أن يقتدوا به ، وذلك على الوجه الذى يتحدث فيه عن نفسه فيقول :

قل للذين تقدموا قبلى ومن
بعدى ومن أضحى لأشجانى يرى

عنى خذوا ، وبى اقتدوا ولى اسمعوا
وتحدثوا بصبابتى بين الورى
ولقد خلوت مع الحبيب وبيننا
سر أرق من النسيم إذا سرى
وأباح طرفى نظرة أملتها
فغدوت معروفا وكنت منكرا

وهو يرى أنه بحكم منزلته هذه فى الحب ، قد فاق كل من سبقه فى سبيله ، ونسخ بحبه آية العشق من قبله ، فإذا المحبون كلهم جند له يأتمرون بأمره ، وتلاميذ يأخذون عنه ، ويهتدون بهديه ، وذلك على نحو ما يتحدث به عما وصل إليه من إمامة الحب وعلم القلب ، فيقول :

نسخت بحبي آية العشق من قبلى
فأهل الهوى جندى وحكمى على الكل
وكل فتى يهوى فإنى إمامه
وإنى برىء من فتى سامع العذل
ولى فى الهوى علم تجل صفاته
ومن لم يفقهه الهوى فهو فى جهل

وهو بعد هذا كله قد أصبح لواء الحب معقوداً له ، كما أصبح

أمير العاشقين إليه ، يحشر العاشقون تحت لوائه ، كما يحشر المعشوقون تحت لواء محبوبه ، ولو أن أحداً من هؤلاء المعشوقين لم يبلغ من الجمال مبلغ محبوبه ، كما أن أحداً من العاشقين لم يبلغ مبلغه هو فى حبه ، وذلك على نحو ما يعبر عنه مخاطباً محبوبه ، فيقول :

كل من فى حماك يهواك لكن
أنا وحدى بكل من فى حماكا

فيك معنى حلاك فى عين عقلى
وبه ناظرى معنى حلاكا

فقت أهل الجمال حسنا وحسنى
فبهم فاقة إلى معناكا

يحشر العاشقون تحت لوائى
وجميع الملاح تحت لواكا

والذى يدرس الحياة الروحية لابن الفارض ، ويوغل بقلبه وروحه فى تذوق شعره فى ضوء حياته الروحية تلك ، وفيما تعاقب عليه فيها من أحوال ، وما لقيه فى حبه الإلهى من أهوال ، يستطيع أن يتبين أن الشاعر الصوفى حين أحل نفسه فى المحل الأرفع بين أصحاب الحب الإلهى ، لم يكن مسرفا على نفسه ،

ولا مسرفا فى تعبيره عن ذات نفسه ، وإنما كان مخلصاً وصادقاً ، لأنه كان متخلقاً ومتحققاً . وكيف لا يكون ذلك كذلك وهو المحب المتيم الذى اهتدى بضلاله فى حبه ، على حد قوله :

ما بين ضال المنحنى وظلاله
ضل المتيم واهتدى بضلاله

بل كيف لا يكون ذلك كذلك وقد تمكن الحب من قلبه فلم ينفك عنه بحيث أصبح الحب مذهباً له لا منصرف له عنه ، ودينا يعتنقه لا مخلص له منه ، ولو قد انحرف عن دينه هذا أو انصرف عن مذهبه ذاك ، لكان معنى هذا قضاءه على نفسه بالارتداد عن الإسلام ، وذلك كما يدل عليه قوله متحدثا عن مذهبه فى الحب من ناحية ، ومتحدثا إلى محبوبته بصيغة المفردة المؤنثة من ناحية أخرى ، فى البيتين التاليين :

٦٤ وعن مذهبى فى الحب مالى مذهب
وإن ملت يوما عنه فارقت ملتى

٦٥ ولو خطرت لى فى سواك إرادة
على خاطرى سهوا قضيت بردتى

على أن ابن الفارض لم يصل إلى هذه المنزلة العليا فى الحب الإلهى الذى يتخذ موضوعه من الجمال المطلق الحقيقى ،

إلا بعد رياضة ومجاهدة ، ومعاناة ومكابدة ، فمرت نفسه باطوار ، وهى فى كل طور تصفو شيئاً فشيئاً ، وتسمو رويداً رويداً ، حتى وصلت إلى آخر هذه الأطوار ، وفيه تهيأ لها من صفاء السريرة ، وجلاء البصيرة ، ماجعلها أهلا لمشاهدة جمال الذات الإلهية ، ومعاينة تجليات الحقيقة العلية . ومعنى هذا بعبارة أوضح أن الشاعر الصوفى بدأ حياته الروحية مع محبوبته الحقيقية مدفوعا بدوافع الأثرة وحبه لنفسه وإشباعه لهوى هذه النفس من محبوبته ، أى أنه لم يكن يحب المحبوبة الحقيقية لذاتها بادىء ذى بدء ، وإنما كان يحبها لأنه كان يريد أن يستمتع بها لنفسه ، كأن يظفر برؤية وجهها ، أو سماع صوتها ، أو ماشاء من رغبات الحس وأهواء النفس ، كما تتبين هذا من خلال حديثه إلى محبوبته حيث يقول :

٨ — هبى قبل يفنى الحب منى بقية
أراك بها لى نظرة المتلفت

٩ — ومنى على سمعى بلن إن منعت أن
أراك فمن قبلى لغيرى لذت

ويكاد حب ابن الفارض هاهنا يشبه كثيرا أو قليلا الحب الذى تطلق عليه رابعة العدوية اسم « حب الهوى » ، وهو الذى

فسره الغزالى بأنه حب الله لإنعامه بحظوظ العاجلة . والحب الإلهى بمعناه الحقيقى هو حب الذات الإلهية لذاتها ، ولكى يتحقق المحب بهذا الحب على هذا الوجه ، فلا بدله من أن يتجرد عن أهوائه ورغباته من المحبوبة وأن يفنى عن نفسه فى محبوبته ، وذلك على الوجه الذى ردت به المحبوبة على المحب معترضة عليه من ناحية ، ومبينة له معنى الحب الحقيقى من ناحية أخرى ، فى البيتين التاليين :

٩٨ — حليف غرام أنت لكن بنفسه
وإبقاك وصفا منك بعض أدلتى

٩٩ — فلم تهونى مالم تكن فى فانيا
ولم تفن مالا تجتلى فيك صورتى

وهاهى ذى نفس المحب قد بدأت فى آخر الطور الأول من أطوار الحب، تستعد لهذا الفناء استعدادا جزئيا مهدها لأن تدخل فى الطور الثانى، فإذا هى وقد حصل لها هذا الفناء على وجه كلى أصبحت معه تستشعر حالة نفسية يشهد فيها المحب أنه ومحبوبته متحدان ، وذلك على نحو ما يتحدث به ابن الفارض عن نفسه فى اتصاله بمحبوبته ، فيقول :

١٥٩ فأفنى الهوى مالم يكن ثم باقيا
هنــا من صفات بيننا فاضمحلت

فالفيت ما ألقيت عنى صــادرا
إلى ومــنى واردا بمزيدتى

وشاهدت نفسى بالصفات التى بها
تحجبت عنى فى شهودى وحجبتى

١٦٢ وإنى التى أحببتها لا محــالة
وكانت لهــا نفسى على محيلتى

وينبغى أن يفهم اتحاد المحب والمحبوبة هنا ، لا على أنه اتحاد حاصل بين وجود الإنسان وبين وجود الله بحيث تصبح الذات الإلهية والذات الإنسانية ذاتا واحدة ، بل على أنه هذا الحال من أحوال الفناء النفسى الذى يشهد فيه المحب وجود محبوبته على أنه الوجود الحق الواحد المطلق الذى يوجد به كل موجود ، والذى يعد كل موجود منه بمثابة المجلى له .

وبقدر ما كان الحب الإلهى فى طوره الأول عند ابن الفارض حبا من نوع حب الهوى الذى تحدثت عنه رابعة ، فقد كان حب سلطان العاشقين فى طوره الثانى من نوع حب رابعة الذى عرفته بأنه الذى الله أهل له ، أى حب الله لذاته : فهاهنا محب يحب

محبوبته ، ويتقرب بنفسه إلى محبوبته ، احتسابا لها ، لا رجاء لثواب دونها منها ، كما يدل على ذلك قول هذا المحب فى هذين البيتين :

١٦٨ تقربت بالنفس احتسابا لها ولم
أكن راجيا عنها ثوابا فأدنت

١٧٣ فلاح فلاحى فى اطراحى فأصبحت
ثوابي لا شيئا سواها مثيبتى

وليس من شك فى أن الطورين الأولين من أطوار الحب الفارضى كانا بمثابة المقدمتين للنتيجة التى تلزم عنهما وترتب عليهما فى الطور الثالث والأخير : فقد انتهى ابن الفارض فى هذا الطور الثالث إلى أن انكشفت له ذات المحبوبة ، وتجلت له فى كل مظهر ، وإلى هذا التجلى يشير بقوله :

٢١٠ جلت فى تجليها الوجود لناظرى
ففى كل مرئى أراها برؤية

٢١١ وأشهدت غيبى إذ بدت فوجدتنى
هنالك إياها بجلوة خلوتى

وشهود ذات المحبوبة وتجليها على هذا الوجه إنما يحصل للمحب فى حال السكر الذى سبق أن حللناه وعللناه فى موضعه

آنفا من هذا الكتاب . ولكن ابن الفارض لم يقف عند حد هذا الحال، وإدراك التجلي فيه فحسب ، بل هو قد وصل إلى حال أرقى وأسمى ، لأن نفسه قد أصبحت أنقى وأصفى ، وأعني بهذا الحال حال الصحو الذى أفاق فيه من سكره وأصبح صاحيا ، فإذا هو ينكشف عن عين قلبه كل غين ، وتقر منه العين بالعين ، على حد تعبيره فى هذين البيتين :

٢٣٤ فلما جلوت الغين عنى اجتليتنى
مفيقا ومنى العين بالعين قرت

٢٣٥ ومن فاقتى سكرا غنيت إفاقة
لدى فرقى الثانى فجمعى كوحدتى

وهذا يعنى أنه قد بلغ فى حال الصحو من الجلاء مبلغا أصبح يشاهد معه محبوبته مشاهدة عينية ، كما أصبح من الكمال بحيث تساوى لديه النظر إلى الذات الإلهية وإلى تجلياتها بعين الوحدة وبعين الكثرة، وتلك عند الصوفية المحققين، أسمى مراتب الكمل من المحبين والعارفين .

وهكذا ترى أن ابن الفارض قد خلص من التقلب فى أطوار الحب إلى حياة روحية خالصة قوامها التجرد عن نوازع الهوى ، ودوافع الحس ، ومنازع النفس ، وغايتها التعلق بالجمال

المطلق، الذى ليس الحسن المبين لأى من الكائنات إلا معنى من معانيه ، ومجلى من مجاليه ؛ وترى أيضاً أن الشاعر الصوفى لم يكن فى شعره مقبلا على الجمال الحقيقى المطلق فحسب ، ولا متغنيا حبه الإلهى فحسب ، ولا واصفا أطواره وأحواله فى هذا الحب الإلهى ومع ذلك الجمال الحقيقى فحسب ، وإنما كان هذا كله ، وكان شيئا آخر فوق هذا كله : كان شاعرا صادرا عن شعور وعاطفة ، وكان صوفيا مشيرا إلى وجد وذوق ، وكان متفلسفا معبرا عن حقائق تتعلق بالذات الإلهية ، ودقائق تتصل بالنفس الإنسانية ، وكل أولئك خليق بأن يجعل من ابن الفارض إماما للمحبين الذائقين ، وسلطانا للعاشقين التائقين ، كما يجعل من ديوانه بستانا يرتاض فيه أرباب النظر ، فيجدون متنزها لعقولهم ، ويسكن إليه أصحاب الذوق فيصيبون متنفسا لقلوبهم .

أدين بدين الحب

وهذا محب آخر أفناه الحب ، وصب من أصحاب الأشواق والأذواق أضناه الوجد ، وعاشق للجمال ذائق له ، تائق إليه ، مقبل عليه فى كل معانيه الروحية، ومرائيه الحسية، له فى تاريخ الحب الإلهى ، وتراث التصوف الإسلامى ، ذخائر وأعلاق ، هى صفحات مما كان يجد من أشواق ، ونفحات مما فاض على قلبه من أذواق ، وأعنى بذلك المحب محيي الدين محمد بن على بن عربى الصوفى الأندلسى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، والذى يلقب بالشيخ الأكبر لما له من مكانة عظمى بين الصوفية المسلمين .

كان ابن عربى ناثرا مبدعا ، وكان ناظما بارعا ، عبر عن أشواقه وأذواقه فى عبارات من النثر تارة ، وفى أبيات من النظم تارة أخرى ، فإذا هو يرسلها لآلىء منثورة ومنظومة ؛ وكان مفلسفا محققا ومفكرا ، بقدر ما كان ناظما متذوقا وشاعرا ؛ فهو من هاتين الناحيتين يعد فى حبه الإلهى صاحب مذهب صوفى صدر فيه أول ما صدر عن عاطفة رقيقة ، ثم انطوى فى هذا الحب على فلسفة دقيقة .

ولكي يتبين لك كيف كان ذلك كذلك ، يحسن أن أقف معك عندما يكفي من شعر ابن عربي في ديوانه (ترجمان الأشواق) لأظهارك على النوازع العاطفية والمنازع الفلسفية لمذهب الشيخ الأكبر في المحبة الإلهية :

ولعلك لو ذكرت ما سبق أن حدثتك عنه من اصطناع ابن عربي ألفاظ الغزلين الإنسانيين من العذريين ، وما قصصته عليك من قصة حبه مع تلك الفتاة التي عرفها أيام اعتماره بمكة فأحبها ، ولكنه اتخذ من حبه لها ، ومن ألفاظ الغزل والنسيب وسيلة للتعبير عن حبه للذات العلية ، أقول لو ذكرت هذا كله وغيره مما حدثتك به في موضعه من الحديث عن الرمز الغزلي والرمز الخمري ، لاستطعت أن تتذوق وتفهم المعاني الرائعة ، التي يودعها ابن عربي حديثه عن حبه ، ووصفه لمحبوبته ، وذلك في قوله :

مرضى من مريضة الأجفان
علِّلاني بذكرها علِّلاني

هفت الورق بالرياض وناحت
شجو هذا الحمام مما شجاني

بأبي طفلة لعوب تهادى
من بنات الخدور بين الغوانى
طلعت فى العيان شمسا فلما
افلت أشرقت بأفق جنانى
يا طلولا برامة دارسات
كم رأت من كواعب وحسان
بأبي ثم بى غزال ربيب
يرتعى بين أضلعى فى أمان!

وفى قوله :

طال شوقى لطفلة ذات نثر
ونظام ومنبر وبيان
من بنات الملوك من دار فرس
من أجل البلاد من أصبهان
هى بنت العراق بنت إمامى
وأنا ضدها سليل يمانى
هل رأيتم يا سادتى أو سمعتم
أن ضدين قط يجتمعان؟

لو تراانا برامة نتعاطى
أكؤسا للهوى بغير بنان
والهوى بيننا يسوق حديثا
طيباً مطربا بغير لسان
لرأيتم ما يذهب العقل فيه
يمن والعراق معتنقان

وإن ابن عربى ليخاطب قلبه فيطلب إليه أن يقف بمنازل احبته ، وأن يندب أطلالها البالية ، وأن يسأل ربوعها الدارسة عن أولئك الأحبة أين ذهبوا ، وذلك إذ يقول :

قف بالمنازل واندب الأطلالا
وسل الربوع الدارسات سؤالا
أين الأحبة أين سارت عيسهم
هاتيك تقطع فى اليباب الآلا

ولقد أثار الفراق فى قلبه من الأنين والحنين والشجن ، وشجاه فأبكاه بحيث أجرى دموعه من عينيه عيونا على الوجه التالى :

ناحت مطوقة فحن حزين
وشجاه ترجيع لها وحنين

جرت الدموع من العيون تفجعا
لحنينها فكأنهن عيون
طارحتها ثكلا بفقد وحيدها
والثكل من فقد الوحيد يكون
طارحتها والشجو يمشى بيننا
ما إن تبين وإننى لأبين

وإنه ليصف ما تعاقب على نفسه من أحوال الحب ولواعجه، من شوق وحزن، ووجد ودمع، وما عسى أن يرد به من هذا كله على من يلومه أو يعذله فى حبه، فيقول :

فما لامنى فى هواها عذول
ولا لامنى فى هواها صديق
ولو لامنى فى هواها عذول
لكان جوابى إليه شهيق
فشوقى ركابى وحزنى لباسى
ووجدى صبوحى ودمعى غبوقى

وعلى هذا النحو من وصف أحوال الحب والوجد يمضى ابن عربى فيظهرنا على الناحية العاطفية لمذهبه فى الحب الإلهى، وهى الناحية التى يمكن أن يقال عنها إن حبه الإلهى قد اتخذ

بدايته منها ، وإن هذه البداية كانت بداية إنسانية ، ثم ما لبثت هذه الناحية العاطفية الإنسانية التي كان موضوع الحب فيها هذه الفتاة التي عرفها ابن عربي في مكة ، أن استحالت إلى حالة صوفية إلهية موضوع الحب فيها هو الذات العلية ، والأوصاف التي يستفيض المحب في ذكرها وفي التغني بها إنما هي صفات للذات الإلهية من جمال وجلال وكمال ، كما أن المعارف التي يتحدث عنها العارف إنما هي ثمرات الفتوحات التي أفاضتها المحبة الإلهية على قلب المحب وقد أشرقت عليه أنوار الذات القدسية في اتصاله بها وشهوده لها .

ولعل هذه المعاني الصوفية التي تتشح عند ابن عربي بوشاح فلسفي ، هي أظهر ما تكون في مصنفاته المؤلفة كتبا ورسائل ككتاب (الفتوحات المكية) وكتاب (فصوص الحكم) وكتاب (عنقاءمغرب) ، وغيرها من الكتب والرسائل الكثيرة التي أودعها ابن عربي كنوزا ثمينة ..

على أن في شرح ابن عربي لديوانه (ترجمان الأشواق) ما يمكننا من أن نتبين كيف انطوت الكنوز فيما امتلأ به هذا الديوان من رموز ، وإلى أي حد يمكن أن تكون الألفاظ والعبارات الغزلية أو الخمرية أدوات إنسانية للتعبير عن عاطفة إنسانية تسامت بصاحبها أو تسامى بها صاحبها إلى أن جعلها

عاطفة إلهية المحبوبة فيها هى الذات العلية . ولعل هذا يتضح إذا وقفنا مع ابن عربى عند بعض أبيات له وعند شرحه لها ، فاستمع إليه حيث يقول :

ليت شعرى هل دروا أى قلب ملكوا
وفؤادى لو درى أى شعب سلكوا
أتراهم سلموا أم تراهم هلكوا ؟
حار أرباب الهوى فى الهوى وارتبكوا

فهاهنا معرفة وحب وفؤاد وحيرة ، وغير ذلك مما له صلة بنفس المحب وقلب العارف ، ومما له أثر فى مشاعره وخواطره على وجه يفنى الحب فيه نفس المحب فلا يبقى له منها باقية يحار بها فى طريق الحب والعرفان .

فاذا أردنا أن نلتمس لابن عربى شعرا هو أدل ما يكون على أنه يتغنى حبا إلهيا لا إنسانيا ، وجدنا له فى (ترجمان الأشواق) قصيدة لعلها أجمع لأشواقه وأذواقه ومواجيده ومعارفه فى طريق الحب الإلهى ومذهبه فيه ، وهذه القصيدة هى التى يقول فيها :

إنى عجبت لصب من محاسنه
تختال ما بين أزهار وبستان

فقلت لا تعجبي ممن ترين فقد
أبصرت نفسك في مرآة إنسان
ألا يا حمامات الأراكة والبان
ترفقن لا تضعفن بالشجو أشجاني
ترفقن لا تظهرن بالنوح والبكا
خفي صباباتي ومكنون أحزاني

وهاهنا معان صوفية خفية يظهرها ابن عربي نفسه ويفسرها فيقول كلاما يفهم منه أن المتكلم في البيت الأول هو الحضرة الإلهية ، وأن الحضرة الإلهية قد عجبت للصب المائل إليها بالمحبة ، وأن الأزهار كناية عن الخلق ، وأن البستان كناية عن المقام الجامع وهو ذاته . ولكن الصب رد على تعجب المحبوبة وهي الحضرة الإلهية بقوله : لا تعجبي ممن ترين ، فإنما أنا لك كالمرآة ، وإنما هي نفسك التي تبصرين لا أنا ، ولكن في إنسانيتي القابلة لهذا التجلي : فإنسانيتي في جمعها بين ذاتك وذاتي ، وفي تجلي ذاتك على ذاتي ، كالبستان في جمعه بين الأزهار ، وفي تجليه بهذه الأزهار ؛ وهذا المقام هو مقام رؤية الحق في الخلق .

وأما حمامات الأراكة والبان التي يخاطبها الشاعر في البيت الثالث ، فإن ابن عربي يعني بها واردات التقديس والرضا والنور والتنزيه . وأما النوح والبكاء اللذان يذكرهما في البيت الرابع ،

فإنه يعنى بهما نوحا وبكاء على سبق المقدور وعدم تبدله .

ولعل الحب الإلهى لم يقف بالحياة الروحية لابن عربي عند حد التغنى به ، والوصف لأحواله ، والاستغراق فى ذات المحبوب ومشاهدة جماله ، وإنما هو قد تجاوز هذا كله إلى نتائج أخرى لها خطرها وأثرها فى الصلات الروحية والاجتماعية الإنسانية بين المعتنقين للأديان المختلفة : فابن عربي قد انتهى إلى أن جعل من الحب ديناً ، فنظر إلى مختلف الأديان على أنها على تعددها ، واختلاف المرسلين بها ، وتعاقب الداعين إليها ، إنما تشترك فى أصل واحد هو الحب، وتخاطب فى الإنسان من حيث هو إنسان شيئا واحدا هو القلب . وعن هذ المذهب فى دين الحب ، أو فى الحب والدين ، يعبر ابن عربى كتابة فيقول :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالدين دينى وإيمانى

وإنما يعنى ابن عربى من هذه الأبيات أنه ليس ثمة دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به ، وأمر به على غيب ، وهذا مخصوص بالمحمديين ، فإن محمدا صلى الله عليه وسلم له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها ، مع أنه صفى ونجى وخليل وغير ذلك من معانى مقامات الأنبياء ، وزاد عليهم أن الله اتخذه حبيبا ، أى محبا محبوبا ، وورثته على منهاجه . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الدين من حيث حقيقته وأصله واحد ، ولكنه من حيث صوره متعدد ،مثله فى هذا كمثل الحب ، وذلك أن الحب بما هو حب له حقيقة واحدة ، ولكنه بما هو حب فى قلوب المحبين المختلفين له صور متعددة بتعدد هؤلاء المحبين . وهذا يعنى بعبارة أوضح أن ابن عربى كما أحب الذات الإلهية فى ذاتها ولذاتها،فهو قد عبدها ودان لها فى ذاتها ولذاتها كذلك.

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان ابن عربى قد انطلق فى حبه الإلهى عن كل القيود التى يتقيد فيها غيره من المحبين بقيد أوحد ، وكان قد اتخذ من الحب دينا ، وكان دينه هو الإسلام ، وكان الحب مقاما اختص به محمد عليه الصلاة والسلام ، فقد ترتب على هذا كله أن يكون الإسلام هو دين الحب ، أو أن يكون دين الحب هو الإسلام .

أما بعد ..

وبعد صفحات من تاريخ الحب الإلهي ومعانيه في التصوف الإسلامي ، ونفحات من الأنس الذي نعمت به أرواح المحبين الذائقين لمعاني الجمال الحقيقي في معاني ذلك الحب الإلهي، أرجو أن أكون قد بلغت بما أتيح لي أن أقدمه منها ، بعض ما كنت أريد من الذين زكت نفوسهم ، وصفت قلوبهم ،وخلصت سرائرهم،وطهرت ضمائرهم؛ كما أرجو أن يجد فيها الذين لم تصف نفوسهم وقلوبهم وسرائرهم وضمائرهم بعد ، ما يهيء لهم سبيل التصفية والتنقية ، وطريق التخلية والتحلية ، فإذا هم وقد ذاقوا من معاني الحب والجمال مالم يذوقوا من قبل،يحاولون أن يحققوا في أنفسهم هذه المعاني تحقيقا يتجلى في إقبالهم على الله ، وإعراضهم عما سواه ، وفي جهادهم في سبيل الله، وابتغائهم بهذا الجهاد وجه الله . فليس من شك في أنه لا أفعل في القلب ، ولا أنسب لتحققه بالصفاء والنقاء والجلاء من حديث الحب والمحبين ، ووصف الأشواق والأذواق على ألسنة المشتاقين الذائقين ، الذين اشتاقوا إلى الله فعرفوه ، وعرفوه فأحبوه ، وأحبوه فازدادوا شوقا إليه ، ومعرفة له ، وأنسابه . وليس

من شك أيضا فى أن حياة المحبين الإلهيين ومواجيدهم التى عرضت لبعض نماذج منها فى هذه الصفحات ، ستثير فى كثير من النفوس الزكية أشواقا وأذواقا ، وستفتح أمام كثير من القلوب المستمدة للحياة الروحية أبوابا وآفاقا ؛ وحسب أصحاب هذه القلوب وتلك النفوس أنهم سيجدون مع أولئك المحبين أن للحب معنى أسمى من معناه الإنسانى الحسى أو العذرى ، وأن للجمال وجها أصفى ، بل هو خير وأبقى ، من كل مايقع عليه الحس وتنجذب إليه النفس فى العالم الخارجى .

ولعل الغاية التى قصدت إلى بلوغها من ثنايا هذه الصفحات ، هى أن تتمثل من ناحية الحياة الروحية التى كان يحياها المحبون الإلهيون ، وأن تتذوق من ناحية أخرى معانيهم السامية ، وأن تحقق من ناحية ثالثة مثلهم العالية . وأى معان أسمى ، وأى مثل أعلى ، من تلك التى انطوت عليها وصدرت عنها الحياة الروحية لأولئك المحبين الإلهيين ، سواء فى مذاهبهم النظرية ومسالكهم العملية ، وفى كل ماينزعون إليه فى منازعهم الروحية التى حققوها محبين متبتلين ، ومسبحين مرتلين ! ...

أجل ! ... لقد أحب أولئك المحبون الإلهيون الله فى ذاته ولذاته ، وأحبوا كل شئ بالله وفى الله على أنه مجلى لصفة من

صفاته . أحبوا الحق وتحققوه لأنهم احبوا الله الذى هو الحق الأعلى ؛ وأحبوا الخير وحققوه لأنهم أحبوا الله الذى هو الخير الأسمى؛وأحبوا الجمال وتذوقوه لأنهم أحبوا الله الذى هو الجمال الأسنى ؛ وهم فى حبهم لله وحبهم لكل شئ بالله وفى الله على هذا الوجه ، قد عرفوا مالهم وما عليهم من حقوق وواجبات ، سواء ما كان من هذه الحقوق والواجبات متصلا بحياتهم مع ربهم ، أو بحياتهم مع أشباههم ، أو بحياتهم مع أنفسهم . وهم من هذه الناحية إنسانيون بقدر ماهم إلهيون ، وتلك لعمرى أسمى معانى الكمال التى يأخذ المحبون الإلهيون على الحقيقة أنفسهم بتحقيقها تحقيقا عمليا تتحقق معه أرفع مبادئ المساواة والإخاء ، وتزول معه أوضع معانى البغضاء والشحناء ، فإذا الإنسان للإنسان ، وإذا الإنسانية كلها تحيا حياة إنسانية لاتفرقة فيها بين إنسان وإنسان ، لأن الكل إنما يردون على أصفى الموارد وأحلاها ، وينهلون من أنقى المناهل وأشهاها ؛ ولأنهم كلما أمعنوا فى الشرب ، صفا منهم القلب ، وتمكن منهم الحب .

فإذا كانت تلك هى المعانى والمبادئ التى طوى الصوفية المسلمون حبهم الإلهى عليها ، وصدروا فى أحوالهم وأقوالهم

وأفعالهم عنها ، فقد تبينت مع هؤلاء الصوفية أن الحب الإلهى لم يكن عندهم وجدا ولا ذوقا ولا شوقا فحسب ، وإنما كان هذا كله ، وكان أشياء أخرى وراء هذا كله ؛ ولم يكن المحبون الإلهيون فى هذا كله واقفين مع أحوالهم ، ولا سابحين فى خيالهم ، ولكنهم كانوا يتجاوزون حدود الخيال إلى الحقيقة ، وينطلقون من الأحوال التى يجدونها فى أنفسهم إلى ما هو خارج عن أنفسهم ، ولكنه متصل بها وغير منفصل عنها : ذلك بأنهم لم يعيشوا لأنفسهم بقدر ماعاشوا لغيرهم ، ولم يؤثروا أنفسهم بقدر ما آثروا غيرهم بحبهم وبرهم . وما أجدر هذه المعانى والمبادئ الإلهية الإنسانية معاً أن نقف عندها ، وأن نعمل قلوبنا وعقولنا فيها . فنتذوقها ونحققها ، ونحقق من خلال تذوقها وتحققها ما تطمح إليه الإنسانية من حياة روحية خالصة قوامها السعادة القصوى وغايتها البهجة العظمى .

محمد مصطفى حلمى

المكتبة الثقافية

تحقق اشـــتراكية الثقافة

صدر منها للآن :

الثمن قرشان فقط